LOS ORÍGENES DEL CORÁN

ENSAYOS CLÁSICOS SOBRE EL LIBRO SAGRADO DEL ISLAM

IBN WARRAQ

LOS ORÍGENES DEL CORÁN

ENSAYOS CLÁSICOS SOBRE EL LIBRO SAGRADO DEL ISLAM

Por:

IBN WARRAQ

CONTENIDO

CAPÍTULO 1. INTRODUCCIÓN 6

CAPÍTULO 2. EL CORÁN 38

CAPÍTULO 3. 'UTHMAN Y LA RECENSIÓN DEL CORÁN 68

CAPÍTULO 4. TRES CORANES ANTIGUOS 78

CAPÍTULO 5. LA TRANSMISIÓN DEL CORÁN 100

CAPÍTULO 6. MATERIALES PARA LA HISTORIA DEL TEXTO DEL CORÁN 120

CAPÍTULO 7. PROGRESO EN EL ESTUDIO DEL TEXTO CORÁNICO 146

CAPÍTULO 8. UN TEXTO VARIANTE DE LA FATIHA 158

CAPÍTULO 9. ABU 'UBAID SOBRE LOS VERSÍCULOS QUE FALTAN EN EL CORÁN 164

CAPÍTULO 10. VARIACIONES TEXTUALES DEL CORÁN 168

CAPÍTULO 11. ¿QUÉ TOMÓ PRESTADO MAHOMA DEL JUDAÍSMO? 178

CAPÍTULO 12. LAS FUENTES DEL ISLAM. OESTE DE ST. CLAIR-TISDALL 248

CAPÍTULO *13*. LA FUNDACIÓN JUDÍA DEL ISLAM. CHARLES CUTLER TORREY ALÁ Y EL ISLAM 324

CAPÍTULO 14. ANÁLISIS LITERARIO DEL CORÁN, EL TAFSIR Y LA SIRA: LAS METODOLOGÍAS DE JOHN WANSBROUGH 384

NOTAS 398

COLABORADORES 524

NOTAS 527

CAPÍTULO 1. INTRODUCCIÓN

La imagen estereotipada del guerrero santo musulmán con una espada en una mano y el Corán en la otra sólo sería plausible si fuera zurdo, ya que ningún musulmán devoto debería tocar un Corán con la mano izquierda, que está reservada para las tareas sucias. Todos los musulmanes veneran el Corán con una reverencia que raya en la bibliolatría y la superstición. "Es", como señaló Guillaume, "el santo de los santos. Nunca debe reposar debajo de otros libros, sino siempre encima de ellos, nunca se debe beber ni fumar cuando se lee en voz alta y se debe escuchar en silencio. Es un talismán contra la enfermedad y el desastre". [1]

En algunos occidentales suscita otras emociones. Para Gibbon era una "rapsodia incoherente de fábula". [2] Para Carlyle, una "estupidez insoportable". [3.] El erudito alemán Salomon Reinach opina lo siguiente: "Desde el punto de vista literario, el Corán tiene poco mérito. La declamación, la repetición, la puerilidad, la falta de lógica y de coherencia asaltan al lector desprevenido a cada paso. Es humillante para el intelecto humano pensar que esta literatura mediocre ha sido objeto de innumerables comentarios y que millones de hombres siguen perdiendo el tiempo absorbiéndola". [4]

Para nosotros, al estudiar el Corán, es necesario distinguir la actitud histórica de la teológica. Aquí sólo nos interesan aquellas verdades que se desprenden de un proceso de investigación racional, de un examen científico. "La investigación crítica del texto del Corán es un estudio que todavía está en pañales". [5] escribió el erudito islámico Arthur Jeffery en 1937. En 1977, John Wansbrough señaló que "como documento susceptible de análisis mediante los instrumentos y técnicas de la crítica bíblica [el Corán] es virtualmente desconocido". En 1990 [6] , más de cincuenta años después del lamento de Jeffery, todavía tenemos la escandalosa situación descrita por Andrew Rippin:

A menudo me he encontrado con personas que se acercan al estudio del Islam con una formación en el estudio histórico de la Biblia hebrea o del cristianismo primitivo, y que se sorprenden por la falta de pensamiento crítico que aparece en los libros de texto introductorios sobre el Islam. La idea de que "el Islam nació a la clara luz de la historia" todavía parece ser asumida por un gran número de autores de tales textos. Si bien en general se reconoce la necesidad de reconciliar tradiciones históricas diversas, por lo general esto no

parece plantear mayor problema a los autores que tener que determinar "qué tiene sentido" en una situación dada. Para los estudiantes familiarizados con enfoques como la crítica de las fuentes, las composiciones orales formulaicas, el análisis literario y el estructuralismo, todos ellos muy comúnmente empleados en el estudio del judaísmo y el cristianismo, ese estudio histórico ingenuo parece sugerir que se está abordando el Islam con poco candor académico. [7]

Las preguntas que cualquier investigación crítica del Corán espera responder son:

1. ¿Cómo llegó hasta nosotros el Corán? Es decir, mediante la compilación y transmisión del Corán.

2. ¿Cuándo fue escrito y quién lo escribió?

3. ¿Cuáles son las fuentes del Corán? ¿Dónde se adquirieron las historias, leyendas y principios que abundan en el Corán?

4. ¿Qué es el Corán? Puesto que nunca ha existido un *textus receptus ne varietur* del Corán, debemos decidir su autenticidad.

Comenzaré con el relato tradicional que es más o menos aceptado por la mayoría de los eruditos occidentales, y luego pasaré a las opiniones de un grupo pequeño pero muy formidable, influyente y creciente de eruditos inspirados por el trabajo de John Wansbrough.

Según el relato tradicional, el Corán fue revelado a Mahoma, generalmente por medio de un ángel, de forma gradual a lo largo de un período de años hasta su muerte en el año 632 d. C. No está claro cuánto del Corán se había escrito en el momento de la muerte de Mahoma, pero parece probable que no existiera un solo manuscrito en el que el propio Profeta hubiera recopilado todas las revelaciones. No obstante, existen tradiciones que describen cómo el Profeta dictó esta o aquella porción del Corán a sus secretarios.

LA COLECCIÓN BAJO LA MANO DE ABU BAKR

A partir de entonces, el relato tradicional se vuelve cada vez más confuso; de hecho, no hay una única tradición, sino varias incompatibles. Según una tradición, durante el breve califato de Abu Bakr (632-634), Omar, que iba a suceder al califato en 634, se preocupó por el hecho de que tantos musulmanes que se sabían el Corán de memoria murieran durante la batalla de Yamama, en Arabia Central. Existía un peligro real de que partes del Corán se perdieran irremediablemente a menos que se hiciera una recopilación del Corán antes de que murieran más de los que se sabían tal o cual parte del Corán de memoria. Abu Bakr finalmente dio su consentimiento a tal proyecto y pidió a Zaid ibn Thabit, el ex secretario del Profeta, que emprendiera esta titánica tarea. Así que Zaid procedió a recopilar el Corán "de trozos de papiro, piedras planas, hojas de palma, omóplatos y costillas de animales, trozos de cuero y tablas de madera, así como de corazones de hombres". Zaid copió entonces lo que había recopilado en hojas (árabe, *suhuf*). Una vez completado, el Corán fue entregado a Abu Bakr, y a su muerte pasó a manos de 'Umar, y a su muerte pasó a manos de la hija de 'Umar, Hafsa.

Sin embargo, existen diferentes versiones de esta tradición; en algunas se sugiere que fue Abu Bakr quien tuvo la idea de hacer la colección; en otras versiones se le atribuye el mérito a 'Ali, el cuarto califa y fundador de los chiítas; otras versiones aún excluyen por completo a Abu Bakr. Entonces, se argumenta que una tarea tan difícil no podría haberse realizado en sólo dos años. Una vez más, es improbable que los que murieron en la batalla de Yamama, siendo nuevos conversos, supieran algo del Corán de memoria. Pero lo que se considera el punto más revelador en contra de esta tradición de la primera colección del Corán bajo Abu Bakr es que una vez que la colección se hizo no fue tratada como un códice oficial, sino casi como propiedad privada de Hafsa. En otras palabras, encontramos que no se atribuye ninguna autoridad al Corán de Abu Bakr. Se ha sugerido que toda la historia fue inventada para quitarle el crédito de haber hecho la primera colección oficial del Corán a 'Uthman, el tercer califa, que era muy detestado. Otros han sugerido que fue inventado "para remontar la colección del Corán lo más cerca posible a la muerte de Mahoma". [8]

LA COLECCIÓN BAJO 'UTHMAN

Según la tradición, el siguiente paso se dio bajo el reinado de Uthman (644-656). Uno de los generales de Uthman pidió al califa que hiciera una recopilación de este tipo, porque entre sus tropas de diferentes provincias habían surgido serias disputas sobre la lectura correcta del Corán. Uthman eligió a Zaid ibn Thabit para preparar el texto oficial. Zaid, con la ayuda de tres miembros de familias nobles de La Meca, revisó cuidadosamente el Corán comparando su versión con las "hojas" que poseía Hafsa, la hija de Umar; y, tal como se le había indicado, en caso de que surgieran dificultades con la lectura, Zaid siguió el dialecto de los Quraish, la tribu del Profeta. Las copias de la nueva versión, que debió completarse entre 650 y la muerte de Uthman en 656, se enviaron a Kufa, Basora, Damasco y quizás La Meca, y una, por supuesto, se conservó en Medina. Se ordenó la destrucción de todas las demás versiones.

La versión de los hechos también es susceptible de crítica. El árabe que se encuentra en el Corán no es un dialecto. En algunas versiones, el número de personas que trabajaron en la comisión con Zaid varía, y en algunas se incluyen los nombres de personas que eran enemigas de 'Uthman, y el nombre de alguien que se sabe que murió antes de estos acontecimientos. Esta segunda fase de la historia no menciona la participación de Zaid en la colección original del Corán que se analiza en la primera fase.

Aparte de Wansbrough y sus discípulos, cuyo trabajo analizaremos en breve, la mayoría de los eruditos modernos parecen aceptar que el establecimiento del texto del Corán tuvo lugar bajo el reinado de Uthman entre 650 y 656, a pesar de todas las críticas mencionadas anteriormente. Aceptan más o menos el relato tradicional de la colección de Uthman, me parece, sin *dar una sola razón coherente* para aceptar esta segunda tradición en contraposición a la primera tradición de la colección bajo Abu Bakr. Hay una enorme laguna en sus argumentos, o más bien no ofrecen ningún argumento en absoluto. Por ejemplo, Charles Adams, después de enumerar las dificultades de la historia de Uthman, concluye con una brusquedad asombrosa y una ruptura de lógica: "A pesar de las dificultades de los relatos

tradicionales, no puede haber ninguna duda sobre la importancia del códice preparado bajo el reinado de Uthman". [9] Pero en ningún lado se ha establecido que fuera bajo el reinado de 'Uthman cuando se redactó el Corán tal como lo conocemos. Se *supone simplemente* que fue bajo el reinado de 'Uthman cuando se estableció el Corán en su forma final, y todo lo que tenemos que hacer es explicar algunas de las dificultades. De hecho, podemos aplicar los mismos argumentos para descartar la historia de 'Uthman que se utilizaron para descartar la historia de Abu Bakr. Es decir, podemos argumentar que la historia de 'Uthman fue inventada por los enemigos de Abu Bakr y los amigos de 'Uthman; también se puede decir que las polémicas políticas tuvieron su parte en la fabricación de esta historia posterior. También deja sin respuesta muchas preguntas incómodas. ¿Qué eran esas "hojas" en posesión de Hafsa? Y si la versión de Abu Bakr es pura falsificación, ¿dónde las consiguió Hafsa? Entonces, ¿cuáles son esas versiones que parecían estar circulando por las provincias? ¿Cuándo se recopilaron estos textos alternativos y por quién? ¿Podemos realmente elegir, a nuestro antojo, entre las variantes, entre las tradiciones contradictorias? No hay razones convincentes para aceptar la historia de los 'utmánicos y no la de Abu Bakr; después de todo, *todas ellas proceden de las mismas fuentes,* que son todas extremadamente tardías, tendenciosas en extremo y todas invenciones posteriores, como veremos más adelante.

Pero tengo problemas aún más fundamentales para aceptar cualquiera de estos relatos tradicionales en su sentido literal. Al escucharlos, surgen algunas objeciones de sentido común que nadie parece haberse atrevido a plantear. En primer lugar, todas estas historias imponen una enorme carga sobre la memoria de los primeros musulmanes. De hecho, los eruditos se ven obligados a exagerar la supuesta prodigiosa memoria de los árabes. Mahoma no sabía leer ni escribir según algunas tradiciones y, por lo tanto, todo depende de que haya memorizado perfectamente lo que Dios le reveló a través de sus ángeles. Algunas de las historias del Corán son enormemente largas; por ejemplo, la historia de José ocupa un capítulo entero de 111 versículos. ¿De verdad debemos creer que Mahoma la recordaba exactamente como le fue revelada?

De la misma manera, se dice que los Compañeros del Profeta memorizaron muchas de sus palabras. ¿Podría ser que sus memorias nunca fallaran? Las tradiciones orales tienden a cambiar con el tiempo y no se puede confiar en

ellas para construir una historia científica y confiable. En segundo lugar, parece que asumimos que los Compañeros del Profeta lo *escucharon y lo entendieron* perfectamente.

VERSIONES VARIANTES, VERSOS FALTANTES, VERSOS AGREGADOS

Casi sin excepción, los musulmanes consideran que el Corán que poseemos hoy se remonta, en su texto y en el número y orden de sus capítulos, a la obra de la comisión que designó 'Uthman. La ortodoxia musulmana sostiene además que el Corán de 'Uthman contiene toda la revelación entregada a la comunidad, fielmente preservada sin cambio ni variación de ningún tipo, y que la aceptación del Corán 'Uthmaniano fue prácticamente universal desde el día de su distribución.

La posición ortodoxa está motivada por factores dogmáticos; no puede apoyarse en la evidencia histórica....

Carlos Adams [10]

Aunque los musulmanes modernos pueden estar comprometidos con una posición imposiblemente conservadora, los eruditos musulmanes de los primeros años del Islam eran mucho más flexibles en su posición, al darse cuenta de que partes del Corán se habían perdido, pervertido, y que había muchos miles de variantes que hacían imposible hablar del *Corán* . Por ejemplo, as-Suyuti (fallecido en 1505), uno de los comentaristas más famosos y reverenciados del Corán, cita a Ibn 'Umar al-Khattab diciendo: "Que ninguno de vosotros diga que ha adquirido el Corán entero, porque ¿cómo sabe que es todo? Gran parte del Corán se ha perdido, así que que diga: 'He adquirido de él lo que está disponible' " (As-Suyuti, *Itqan,* parte 3, página 72). Aisha, la esposa favorita del Profeta, dice, también según una tradición relatada por as-Suyuti: “Durante la época del Profeta, el capítulo de las Partes solía tener doscientos versículos cuando se leía. Cuando Uthman editó las copias del Corán, sólo se registraron los versículos actuales” (73).

As-Suyuti también cuenta esta historia sobre Ubai ibn Ka'b, uno de los grandes Compañeros de Muhammad:

Este famoso Compañero le preguntó a uno de los musulmanes: "¿Cuántos versículos tiene el capítulo de las Fiestas?". Él dijo: "Setenta y tres versículos". Él (Ubai) le dijo: "Solía ser casi igual al capítulo de la Vaca (alrededor de 286 versículos) e incluía el versículo de la lapidación". El hombre preguntó: "¿Cuál es el versículo de la lapidación?" Él (Ubai) dijo: "Si un anciano o una anciana cometieron adulterio, apedréenlos hasta la muerte".

Como se señaló anteriormente, dado que no existía un único documento que recogiera todas las revelaciones, después de la muerte de Mahoma en el año 632 d. C., muchos de sus seguidores intentaron recopilar todas las revelaciones conocidas y escribirlas en forma de códice. Pronto tuvimos los códices de varios eruditos como Ibn Mas'ud, Ubai ibn Ka'b, 'Ali, Abu Bakr, al-Aswad y otros (Jeffery, capítulo 6, ha enumerado quince códices primarios y un gran número de secundarios). A medida que el Islam se expandió, finalmente tuvimos lo que se conoció como los códices metropolitanos en los centros de La Meca, Medina, Damasco, Kufa y Basora. Como vimos anteriormente, 'Uthman intentó poner orden en esta situación caótica canonizando el Códice de Medina, del cual se enviaron copias a todos los centros metropolitanos, con órdenes de destruir todos los demás códices.

El códice de Uthman debía estandarizar el texto consonántico, pero muchas de las tradiciones variantes de este texto consonántico sobrevivieron hasta bien entrado el siglo IV islámico. El problema se agravó por el hecho de que el texto consonántico no tenía puntos, es decir, faltaban los puntos que distinguen, por ejemplo, una "b" de una "t" o una "th". Otras letras (f y q; j, h y kh; s y d; r y z; s y sh; d y dh, t y z) eran indistinguibles. En otras palabras, el Corán estaba escrito en *scripta defectiva.* Como resultado, eran posibles muchas lecturas variantes según la forma en que se apuntara el texto (si se hubieran añadido los puntos).

Las vocales planteaban un problema aún peor. Originalmente, los árabes no tenían signos para las vocales cortas: la escritura árabe es consonántica. Aunque a veces se omiten las vocales cortas, se pueden representar con signos ortográficos colocados encima o debajo de las letras: tres signos en total, que adoptan la forma de una raya ligeramente inclinada o una coma. Después de haber establecido las consonantes, los musulmanes todavía tenían que decidir qué vocales emplear: el uso de vocales diferentes, por supuesto, daba lugar a

lecturas diferentes. La *scripta plena,* que permitía un texto completamente vocalizado y puntiagudo, no se perfeccionó hasta finales del siglo IX.

Los problemas que planteaba la *scripta defectiva* llevaron inevitablemente al crecimiento de diferentes centros con sus propias tradiciones variantes sobre cómo debían ser punteados o vocalizados los textos. A pesar de la orden de 'Uthman de destruir todos los textos que no fueran los suyos, es evidente que los códices más antiguos sobrevivieron. Como dice Charles Adams: "Debe destacarse que, lejos de haber un solo texto transmitido intacto desde la época de la comisión de 'Uthman, se conocieron literalmente miles de lecturas variantes de versículos particulares en los primeros tres siglos (musulmanes). Estas variantes afectaron incluso al códice 'utmánico, lo que dificulta saber cuál pudo haber sido su verdadera forma". [11]

Algunos musulmanes prefirieron códices distintos del utmánico, por ejemplo, los de Ibn Mas'ud, Ubai ibn Ka'b y Abu Musa. Finalmente, bajo la influencia del gran erudito coránico Ibn Mujahid (fallecido en 935 d. C.), se produjo una canonización definitiva de un sistema de consonantes y se impuso un límite a las variaciones de vocales utilizadas en el texto, lo que dio lugar a la aceptación de siete sistemas. Pero otros eruditos aceptaron diez lecturas, y otros aceptaron catorce lecturas. Incluso los siete de Ibn Mujahid ofrecían catorce posibilidades, ya que cada uno de los siete se trazó a través de dos transmisores diferentes, a saber,

1. Nafi de Medina según Warsh y Qalun
2. Ibn Kathir de La Meca según Al-Bazzi y Qunbul
3. Ibn Amir de Damasco según Hisham e Ibn Dhakwan
4. Abu Amr de Basora según al-Duri y al-Susi
5. Asim de Kufa según Hafs y Abu Bakr
6. Hamza de Kuga según Khalaf y Khallad
7. Al-Kisai de Kufa según al-Duri y Abul Harith

Al final prevalecieron tres sistemas: el de Warsh (fallecido en 812) de Nafi de Medina, el de Hafs (fallecido en 805) de Asim de Kufa, y el de al-Duri (fallecido en 860) de Abu Amr de Basora. En la actualidad, en la actualidad, En el Islam, parecen estar en uso dos versiones: la de Asim de Kufa a través de Hafs, a la que se le dio una especie de sello oficial de aprobación al ser adoptada en la edición egipcia del Corán en 1924; y la de Nafi a través de Warsh, que es utilizado en partes de África distintas de Egipto.

Como nos recuerda Charles Adams:

Es importante llamar la atención sobre una posible fuente de malentendidos en relación con las variantes de lectura del Corán. Las siete (versiones) se refieren a textos escritos y orales reales, a distintas versiones de versículos coránicos, cuyas diferencias, aunque no sean grandes, son, no obstante, sustanciales. Dado que la existencia misma de variantes de lectura y versiones del Corán va en contra de la posición doctrinal hacia el Libro Sagrado que mantienen muchos musulmanes modernos, no es raro que en un contexto apologético se expliquen las siete (versiones) como modos de recitación; de hecho, la manera y la técnica de recitación son un asunto completamente diferente. [12]

Guillaume también se refiere a las variantes como “no siempre de poca importancia”. [13] Por ejemplo, los dos últimos versículos de la sura LXXXV, Al-Buraj, dicen: (21) *huwa qur'anun majidun; (22) fi lawbin mahfuzun/in.* La última sílaba es dudosa. Si está en genitivo -in, da el significado: “Es un Corán glorioso en una tabla preservada”, una referencia a la doctrina musulmana de la Tabla Preservada. Si está en nominativo con terminación *-un,* obtenemos: “Es un Corán glorioso preservado en una tabla”. Hay otros pasajes con dificultades similares que tratan de la legislación social.

Si admitimos que hubo omisiones, ¿por qué no se añadieron? Los propios musulmanes han puesto en tela de juicio la autenticidad de muchos versículos del Corán. Muchos jariyíes, que eran seguidores de 'Ali en los comienzos del Islam, encontraron ofensiva la sura que relata la historia de José, un relato erótico que no tenía cabida en el Corán. Hirschfeld [14] cuestionaron la autenticidad de los versículos en los que aparece el nombre de Muhammad, pues hay algo bastante “sospechoso en que un nombre como ese, que significa

‘Alabado’, haya sido usado por el Profeta”. El nombre ciertamente no era muy común. Sin embargo, el nombre del Profeta aparece en documentos que han sido aceptados como genuinos, como la Constitución de Medina.

La mayoría de los estudiosos creen que existen interpolaciones en el Corán; estas interpolaciones pueden ser vistas como glosas interpretativas sobre ciertas palabras raras que necesitan explicación. Más graves son las interpolaciones de carácter dogmático o político, que parecen haber sido añadidas para justificar la elevación de 'Uthman como califa en detrimento de 'Ali. Luego hay otros versículos que se han añadido en aras de la rima, o para unir dos pasajes cortos que por sí solos carecen de cualquier conexión.

Bell y Watt examinan cuidadosamente muchas de las enmiendas y revisiones y señalan la desigualdad del estilo coránico como evidencia de una gran cantidad de alteraciones en el Corán:

En efecto, hay muchas asperezas de este tipo, y éstas, se afirma aquí, son evidencia fundamental para la revisión. Además de los puntos ya señalados (rimas ocultas y frases rimadas que no están entretejidas en la textura del pasaje), están los siguientes: cambios abruptos de rima; repetición de la misma palabra o frase rimada en versos adyacentes; la intrusión de un tema extraño en un pasaje que de otro modo sería homogéneo; un tratamiento diferente del mismo tema en versos adyacentes, a menudo con repetición de palabras y frases; interrupciones en la construcción gramatical que plantean dificultades en la exégesis; cambios abruptos en la longitud del verso; cambios repentinos de la situación dramática, con cambios de pronombre de singular a plural, de segunda a tercera persona, etc.; la yuxtaposición de afirmaciones aparentemente contrarias; la yuxtaposición de pasajes de diferente fecha, con intrusión de frases tardías en versos tempranos;

En muchos casos, un pasaje tiene continuaciones alternativas que se suceden una tras otra en el texto actual. La segunda de las alternativas se caracteriza por una ruptura de sentido y de construcción gramatical, ya que la conexión no se establece con lo inmediatamente anterior, sino con lo que se encuentra a cierta distancia. [15]

El cristiano al-Kindi (que no debe confundirse con el filósofo árabe musulmán), que escribió alrededor del año 830 d. C., criticó el Corán en términos similares: El resultado de todo esto (el proceso por el cual el Corán llegó a existir) es evidente para ustedes, que han leído las escrituras y ven cómo, en su libro, las historias se mezclan y entremezclan; una evidencia de que muchas manos diferentes han estado trabajando en él y han causado discrepancias, añadiendo o eliminando lo que les gustaba o les disgustaba. ¿Son esas, ahora, las condiciones de una revelación enviada desde el cielo? [16]

ESCEPTICISMO DE LAS FUENTES

Los relatos tradicionales de la vida de Mahoma y la historia del origen y ascenso del Islam, incluida la compilación del Corán, se basan exclusivamente en fuentes musulmanas, en particular las biografías musulmanas de Mahoma y los hadices, es decir, las tradiciones musulmanas.

El Profeta Muhammad murió en el año 632 d. C. El material más antiguo que poseemos sobre su vida fue escrito por Ibn Ishaq en el año 750 d. C., es decir, ciento veinte años después de la muerte de Mahoma. La cuestión de la autenticidad se vuelve aún más crítica, porque la forma original de la obra de Ibn Ishaq se ha perdido y solo está disponible en partes en una recensión posterior de Ibn Hisham, que murió en el año 834 d. C., doscientos años después de la muerte del Profeta.

Los hadices son una colección de dichos y hechos atribuidos al Profeta y que se remontan a él a través de una serie de testigos supuestamente fiables (cualquier cadena particular de transmisores se denomina isnad *).* Estos hadices incluyen la historia de la compilación del Corán y los dichos de los compañeros del Profeta. Se dice que existen seis colecciones de tradiciones correctas o auténticas aceptadas por los musulmanes sunitas, a saber, las compilaciones de Bujari, Muslim, Ibn Maja, Abu Dawud, al-Tirmidhi y al-Nisai. Una vez más, vale la pena señalar que todas estas fuentes son muy tardías. Bujari murió 238 años después de la muerte del Profeta, mientras que al-Nisai murió más de 280 años después.

La tradición histórica y biográfica sobre Mahoma y los primeros años del Islam fue sometida a un minucioso examen a finales del siglo XIX. Hasta entonces, los estudiosos minuciosos eran muy conscientes de los elementos legendarios y teológicos de estas tradiciones, y de que había tradiciones que se originaban por motivos partidistas y que pretendían "dar una apariencia de fundamento histórico a los intereses particulares de ciertas personas o familias; pero se pensaba que después de una cierta selección aún quedaba lo suficiente para permitirnos formar un bosquejo mucho más claro de la vida de Mahoma que de la de cualquier otro de los fundadores de una religión

universal". [17] Esta ilusión fue destrozada por Wellhausen, Caetani y Lammens, quienes pusieron en tela de juicio “uno tras otro los datos de la tradición musulmana”.

Wellhausen [18] dividió las antiguas tradiciones históricas que se encuentran en las compilaciones de los siglos IX y X en dos: primero, una auténtica tradición primitiva, registrada definitivamente a fines del siglo VIII, y segundo una versión paralela que se falsificó deliberadamente para rebatirla. La segunda versión estaba llena de ficción tendenciosa, y se encontraba en la obra de historiadores como Sayf b. 'Umar (ver arriba). El príncipe Caetani y el padre Lammens pusieron en duda incluso datos hasta entonces aceptados como "objetivos". Los biógrafos de Mahoma estaban demasiado alejados de su tiempo para tener datos o nociones verdaderas; lejos de ser objetivos, los datos se basaban en ficciones tendenciosas; además, no era su objetivo conocer estas cosas como realmente sucedieron, sino construir una visión ideal del pasado, como debería haber sido. "Sobre el lienzo desnudo de versículos del Corán que necesitan explicación, los tradicionistas han bordado con gran audacia escenas adecuadas a los deseos o ideales de su grupo particular; o, para utilizar una metáfora favorita de Lammens, llenan los espacios vacíos mediante un proceso de estereotipo que permite al observador crítico reconocer el origen de cada imagen”. [19]

Como dice Lewis, “Lammens llegó al extremo de rechazar toda la biografía como nada más que una exégesis conjetural y tendenciosa de unos pocos pasajes de contenido biográfico del Corán, ideada y elaborada por generaciones posteriores de creyentes”. [20]

Incluso los eruditos que rechazaron el escepticismo extremo de Caetani y Lammens se vieron obligados a reconocer que “de la vida de Mahoma antes de su aparición como mensajero de Dios, sabemos extremadamente poco; comparada con la biografía legendaria atesorada por los fieles, prácticamente nada”. [21]

Las ideas del positivista Caetani y del jesuita Lammens nunca fueron olvidadas y, de hecho, fueron retomadas por un grupo de islamólogos soviéticos y llevadas hasta sus conclusiones extremas, aunque lógicas. Las ideas de los eruditos soviéticos fueron a su vez retomadas en la década de 1970 por Cook, Crone y otros discípulos de Wansbrough.

Lo que Caetani y Lammens hicieron por la biografía histórica, Ignaz Goldziher lo hizo por el estudio del hadiz. Goldziher ha tenido una enorme influencia en el campo de los estudios islámicos, y no es exagerado decir que es, junto con Hurgronje y Nöldeke, uno de los padres fundadores del estudio moderno del Islam. Prácticamente todo lo que escribió entre aproximadamente 1870 y 1920 todavía se estudia asiduamente en universidades de todo el mundo. En su artículo clásico, "Sobre el desarrollo del hadiz", Goldziher "demostró que una gran cantidad de hadices aceptados incluso en las colecciones musulmanas más rigurosamente críticas eran falsificaciones absolutas de finales del siglo VIII y IX y, en consecuencia, que las meticulosas isnads [cadenas de transmisores] que los respaldaban eran completamente ficticias". [22]

Ante los argumentos impecablemente documentados de Goldziher, los historiadores comenzaron a entrar en pánico y a idear formas espurias de mantener a raya el escepticismo, por ejemplo, postulando distinciones ad hoc entre tradiciones jurídicas e históricas. Pero, como dice Humphreys, en su estructura formal, los hadices y las tradiciones históricas eran muy similares; además, muchos eruditos musulmanes de los siglos VIII y IX habían trabajado en ambos tipos de textos. "En conjunto, si los isnads de los hadices eran sospechosos, también lo deberían ser los isnads asociados a los informes históricos". [23]

Como dice el propio Goldziher, "el conocimiento profundo del vasto acervo de hadices induce a una cautela escéptica". [24] y considera que la mayor parte del Hadith es "el resultado del desarrollo religioso, histórico y social del Islam durante los dos primeros siglos". El Hadith es inútil como base para cualquier historia científica y sólo puede servir como un "reflejo de las tendencias" de la comunidad musulmana primitiva.

Aquí es necesario hacer una digresión histórica para comprender bien los argumentos de Goldziher. Tras la muerte del Profeta, cuatro de sus compañeros le sucedieron como líderes de la comunidad musulmana; el último de ellos fue 'Ali, primo y yerno del Profeta. 'Ali no pudo imponer su autoridad en Siria, donde el gobernador era Mu'awiya, que adoptó el grito de guerra de "Venganza por 'Uthman" contra 'Ali (Mu'awiya y 'Uthman eran parientes y ambos pertenecían al clan mecano de los Omeyas). Las fuerzas de los dos se encontraron en una batalla indecisa en Siffin. Tras el asesinato de 'Ali en 661, Mu'awiya se convirtió en el primer califa de la dinastía que

conocemos como los Omeyas, que perduró hasta 750 d.C. Los Omeyas fueron depuestos por los 'Abásidas, que perduraron en Irak y Bagdad hasta el siglo XIII.

Durante los primeros años de la dinastía Omeya, muchos musulmanes eran totalmente ignorantes en lo que respecta a los rituales y la doctrina. Los propios gobernantes tenían poco entusiasmo por la religión y, en general, despreciaban a los piadosos y a los ascetas. El resultado fue que surgió un grupo de hombres piadosos que inventaron descaradamente tradiciones para el bien de la comunidad y las remontaron a la autoridad del Profeta. Se opusieron a los impíos Omeyas, pero no se atrevieron a decirlo abiertamente, por lo que inventaron más tradiciones dedicadas a alabar a la familia del Profeta, dando así indirectamente su lealtad al partido de los partidarios de 'Ali. Como Goldziher Goldziher, en su libro [25,] dice: “El poder gobernante no estaba ocioso. Si quería que una opinión fuera reconocida por todos y que se silenciara la oposición de los círculos piadosos, también tenía que saber cómo descubrir un hadiz que se adaptara a sus propósitos. Tenían que hacer lo que hacían sus oponentes: inventar y hacer que se inventaran hadices a su vez. Y eso es, en efecto, lo que hicieron”.

Las influencias oficiales en la invención, difusión y supresión de las tradiciones comenzaron pronto. Una instrucción dada a su obediente gobernador al-Mughira por Muawiya está en el espíritu de los Omeyas: “No te canses de abusar e insultar a Alí y de pedir la misericordia de Dios para Uthman, difamando a los compañeros de Alí, eliminándolos y omitiendo escucharlos (es decir, lo que dicen y propagan como hadices); alabando en contraste, al clan de Uthman, acercándolos a ti y escuchándolos”. Este es un estímulo oficial para fomentar el surgimiento y la difusión de hadices dirigidos contra Alí y para contener y suprimir los hadices que lo favorecían. Los Omeyas y sus seguidores políticos no tenían escrúpulos en promover mentiras tendenciosas en una forma religiosa sagrada, y solo estaban preocupados por encontrar autoridades piadosas que estuvieran dispuestas a cubrir tales falsificaciones con su indudable autoridad. Nunca faltaron. [26]

Los hadices podían ser inventados incluso en lo que se refiere a los detalles rituales más triviales. La tendencia incluía la supresión de declaraciones existentes que favorecían al partido o dinastía rival. Bajo los abásidas, las

invenciones de hadices se multiplicaron enormemente, con el propósito expreso de probar la legitimidad de su propio clan contra los alíes. Por ejemplo, se le hizo decir al Profeta que Abu Talib, padre de Alí, estaba sentado en lo profundo del infierno: "Quizás mi intercesión le sea de utilidad el día de la resurrección para que pueda ser transferido a un estanque de fuego que llega sólo hasta los tobillos pero que todavía está lo suficientemente caliente como para quemar el cerebro". Naturalmente, los teólogos de los alíes contrarrestaron esto ideando numerosas tradiciones sobre la glorificación de Abu Talib, todas ellas dichos del Profeta. "De hecho", como muestra Goldziher, entre las facciones opuestas, "el uso malicioso de tradiciones tendenciosas era incluso más común que en el partido oficial". [27]

Con el tiempo, los narradores de historias se ganaron bien la vida inventando hadices entretenidos, que las masas crédulas devoraban con entusiasmo. Para atraer a las multitudes, los narradores de historias no se acobardaban ante nada. "La transmisión de hadices cayó muy pronto al nivel de un negocio. Los viajes (en busca de hadices) favorecieron la codicia de aquellos que lograron simular ser una fuente de hadices, y con el aumento de la demanda surgió un deseo aún mayor de recibir dinero en efectivo por los hadices suministrados". [28]

Por supuesto, muchos musulmanes eran conscientes de que abundaban las falsificaciones, pero incluso las llamadas seis colecciones auténticas de hadices compiladas por Bujari y otros no eran tan rigurosas como se hubiera podido esperar. Las seis tenían distintos criterios para incluir un hadiz como genuino o no: algunos eran bastante liberales en su elección, otros más bien arbitrarios. Luego estaba el problema de la autenticidad de los textos de estos compiladores. Por ejemplo, en un momento dado había una docena de textos diferentes de Bujari; y aparte de estas variantes, había interpolaciones deliberadas. Como nos advierte Goldziher: "Sería un error pensar que la autoridad canónica de las dos [colecciones de Bujari y Muslim] se debe a la indiscutible corrección de sus contenidos y es el resultado de investigaciones académicas". [29] Incluso un crítico del siglo X señaló las debilidades de doscientas tradiciones incorporadas en las obras de Muslim y Bujari.

Los argumentos de Goldziher fueron repetidos, casi sesenta años después, por otro gran islamista, Joseph Schacht, cuyas obras sobre la ley islámica se consideran clásicas en el campo de los estudios islámicos. Las conclusiones de

Schacht fueron aún más radicales y perturbadoras, y todavía no hemos asimilado todas sus implicaciones.

Humphreys resume las tesis de Schacht como [30]: "(1) que los isnads [la cadena de transmisores] que se remontan hasta el Profeta sólo comenzaron a usarse ampliamente alrededor de la época de la Revolución Abasí, es decir, a mediados del siglo VIII; (2) que irónicamente, cuanto más elaborado y formalmente correcto parecía ser un isnad, más probable era que fuera espurio". En general, concluyó: "NINGÚN hadiz existente podía atribuirse de manera confiable al profeta, aunque algunos de ellos podrían en última instancia estar arraigados en su enseñanza. Y aunque [Schacht] dedicó solo unas pocas páginas a los informes históricos sobre el Califato temprano, afirmó explícitamente que las mismas restricciones deberían aplicarse a ellos". Los argumentos de Schacht estaban respaldados por una formidable lista de referencias, y no podían descartarse fácilmente.

Así es como lo hizo el propio Schacht [31] resume su propia tesis:

En general, se admite que la crítica de las tradiciones tal como la practican los eruditos mahometanos es inadecuada y que, por muchas falsificaciones que se hayan podido eliminar con ella, incluso el corpus clásico contiene una gran cantidad de tradiciones que no pueden ser auténticas. Todos los esfuerzos por extraer de esta masa a menudo contradictoria un núcleo auténtico mediante la "intuición histórica" ... han fracasado. Goldziher, en otra de sus obras fundamentales, no sólo ha expresado su "reserva escéptica" con respecto a las tradiciones contenidas incluso en las colecciones clásicas [es decir, las colecciones de Bujari, Muslim, etc.], sino que ha demostrado positivamente que la gran mayoría de las tradiciones del Profeta no son documentos de la época a la que afirman pertenecer, sino de las sucesivas etapas de desarrollo de las doctrinas durante los primeros siglos del Islam. Este brillante descubrimiento se convirtió en la piedra angular de toda investigación seria ...

Este libro [es decir, el propio libro de Schacht] confirmará los resultados de Goldziher y los superará en los siguientes aspectos: muchas tradiciones en las colecciones clásicas y otras se pusieron en circulación solo después del tiempo de Shafi'i [Shafi'i fue el fundador de la muy importante escuela de derecho que lleva su nombre; murió en 820 d. C.]; el primer cuerpo considerable de tradiciones legales del Profeta se originó hacia mediados del siglo II [musulmán] [es decir, el siglo VIII d. C.], en oposición a tradiciones

ligeramente anteriores de los Compañeros y otras autoridades, y a la tradición viva de las antiguas escuelas de derecho; las tradiciones de los Compañeros y otras autoridades experimentaron el mismo proceso de crecimiento, y deben considerarse bajo la misma luz, que las tradiciones del Profeta; el estudio de los isnads muestra una tendencia a crecer hacia atrás y a reclamar una autoridad cada vez mayor hasta que llegan al Profeta; la evidencia de las tradiciones legales se remonta a aproximadamente el año 100 AH [718 d. C.] ...

Schacht prueba, por ejemplo, que una tradición no existía en un momento determinado, al mostrar que no se la utilizó como argumento jurídico en una discusión que, de haber existido, la hubiera hecho referencia a ella de manera imperativa. Para Schacht, toda tradición jurídica procedente del Profeta debe ser considerada como inauténtica y expresión ficticia de una doctrina jurídica formulada en una fecha posterior: "No encontraremos ninguna tradición jurídica procedente del Profeta que pueda considerarse positivamente auténtica". [32]

Las tradiciones se formulaban polémicamente para refutar una doctrina o práctica contraria; Schacht llama a estas tradiciones "contratradiciones". En esta atmósfera polémica, las doctrinas se proyectaban con frecuencia hacia autoridades superiores: "las tradiciones de los sucesores [del Profeta] se convierten en tradiciones de los compañeros [del Profeta], y las tradiciones de los compañeros se convierten en tradiciones del Profeta". Se inventaron detalles de la vida del Profeta para apoyar las doctrinas legales.

Schacht critica entonces los isnads que "a menudo se armaban de manera muy descuidada. Cualquier representante típico del grupo cuya doctrina iba a ser proyectada sobre una autoridad antigua podía ser elegido al azar y colocado en el isnad. Por lo tanto, encontramos una serie de nombres alternativos en isnads que por lo demás eran idénticos".

Schacht "demostró que los inicios de la ley islámica no pueden remontarse a más allá de aproximadamente un siglo después de la muerte del Profeta". [33] La ley islámica no se derivó directamente del Corán, sino que se desarrolló a partir de la práctica popular y administrativa bajo los Omeyas, y esta "práctica a menudo divergía de las intenciones e incluso de la redacción explícita del

Corán". Las normas derivadas del Corán se introdujeron en la ley islámica en una etapa secundaria.

Un grupo de eruditos se convenció de la solidez esencial del análisis de Schacht y procedió a elaborar en detalle las implicaciones de los argumentos de Schacht. El primero de estos eruditos fue John Wansbrough, quien en dos libros importantes aunque tremendamente difíciles, *Estudios coránicos: fuentes y métodos de interpretación de las Escrituras* (1977) y *El entorno sectario: contenido y composición de la historia de la salvación islámica* (1978), demostró que el Corán y el Hadith surgieron de controversias sectarias a lo largo de un largo período, tal vez de dos siglos, y luego fueron proyectados de nuevo a un punto de origen árabe inventado. [34] Argumentó además que el Islam surgió sólo cuando entró en contacto con y bajo la influencia del judaísmo rabínico: "que la doctrina islámica en general, e incluso la figura de Mahoma, fueron moldeadas sobre prototipos judíos rabínicos". "A partir de estas conclusiones, *The Sectarian Milieu* analiza la historiografía islámica temprana —o más bien los mitos interpretativos subyacentes a esta historiografía— como una manifestación tardía de la 'historia de la salvación' del Antiguo Testamento".

Wansbrough demuestra que, lejos de haberse fijado en el siglo VII, el texto definitivo del Corán todavía no se había logrado en el siglo IX. Es muy improbable que el Islam tuviera un origen árabe; los árabes formularon gradualmente su credo a medida que entraban en contacto con el judaísmo rabínico *fuera* del Hiyaz (Arabia Central, que incluye las ciudades de La Meca y Medina). La alusión coránica presupone familiaridad con el material narrativo de las escrituras judeocristianas, que no tanto fueron reformuladas como simplemente mencionadas... En conjunto, la cantidad de referencias, el empleo mecánicamente repetitivo de las convenciones retóricas y el estilo estridentemente polémico, sugieren una atmósfera fuertemente sectaria en la que un corpus de escrituras familiares se estaba poniendo al servicio de una doctrina aún desconocida. [35] En otra parte, Wansbrough dice: "[El] desafío de producir una escritura idéntica o superior (o parte de ella), expresada cinco veces en el texto coránico, solo puede explicarse dentro de un contexto de polémica judía". [36]

Estudiosos anteriores, como Torrey, reconociendo que el Corán contenía préstamos genuinos de la literatura rabínica, habían llegado a conclusiones apresuradas sobre la población judía en el Hiyaz (es decir, Arabia Central).

Pero, como dice Wansbrough, "las referencias en la literatura rabínica a Arabia son notablemente poco valiosas para fines de reconstrucción histórica, y especialmente para el Hiyaz en los siglos VI y VII". [37]

La comunidad musulmana primitiva, muy influida por los relatos rabínicos, tomó a Moisés como ejemplo, y luego surgió un retrato de Mahoma, pero sólo de forma gradual y en respuesta a las necesidades de una comunidad religiosa. Estaba ansiosa por establecer las credenciales de Mahoma como profeta según el modelo mosaico; esto evidentemente significaba que tenía que haber una Sagrada Escritura, que sería vista como testimonio de su profecía. Otro desarrollo gradual fue el surgimiento de la idea de los orígenes árabes del Islam. Con este fin, se elaboró el concepto de una lengua sagrada, el árabe. Se decía que el Corán había sido transmitido por Dios en árabe puro. Es significativo que el siglo IX también fuera testigo de las primeras colecciones de la poesía antigua de los árabes: "La forma en que este material fue manipulado por sus recopiladores para apoyar casi cualquier argumento parece no haber sido ocultado con mucho éxito". [38] Así, los filólogos musulmanes pudieron dar, por ejemplo, una fecha temprana a un poema atribuido a Nabigha Jadi, un poeta preislámico, con el fin de "proporcionar un texto de prueba preislámico para una construcción coránica común". El objetivo de apelar a la autoridad de la poesía preislámica era doble: primero, dar autoridad *antigua* a su propia Sagrada Escritura, hacer retroceder este texto sagrado a un período anterior y, de este modo, dar mayor autenticidad a su texto, un texto que en realidad había sido inventado a finales del siglo IX, junto con todas las tradiciones que lo respaldaban. En segundo lugar, le dio un sabor específicamente árabe, un entorno árabe a su religión, algo distinto del judaísmo y el cristianismo. Las tradiciones exegéticas eran igualmente ficticias y tenían un solo objetivo: demostrar los orígenes hiazis del Islam. Wansbrough proporciona algunas pruebas negativas para demostrar que el Corán no había alcanzado ninguna forma definitiva antes del siglo IX:

Los estudios de Schacht sobre el desarrollo temprano de la doctrina legal dentro de la comunidad demuestran que, con muy pocas excepciones, la jurisprudencia musulmana no se derivaba del contenido del Corán. Se puede añadir que esas pocas excepciones no constituyen en sí mismas una prueba de la existencia del canon, y se observa además que incluso cuando se alega que la doctrina se basa en las escrituras, eso no es necesariamente una prueba de la existencia anterior de la fuente escritural. La derivación de la ley a partir de

las escrituras... fue un fenómeno del siglo IX... Un tipo similar de evidencia negativa es la ausencia de cualquier referencia al Corán en el Fiqh Akbar I. [39]

Este último documento, que data de mediados del siglo VIII, era una especie de declaración del credo musulmán frente a las sectas. Así pues, el Fiqh Akbar I representa las opiniones de la ortodoxia sobre las cuestiones dogmáticas más importantes de la época. Parece impensable que, si hubiera existido el Corán, no se hubiera hecho referencia a él.

Wansbrough somete el Corán a un análisis altamente técnico con el objetivo de demostrar que no puede haber sido editado deliberadamente por unos pocos hombres, sino "más bien el producto de un desarrollo orgánico a partir de tradiciones originalmente independientes durante un largo período de transmisión".

Wansbrough echó un jarro de agua fría sobre la idea de que el Corán era la única esperanza de obtener información histórica genuina sobre el Profeta; una idea resumida por Jeffery, [40] "La nota dominante en esta crítica avanzada es 'regreso al Corán'. Como base para una biografía crítica, las Tradiciones son prácticamente inútiles; sólo en el Corán podemos decir que tenemos terreno firme bajo nuestros pies". Pero como Wansbrough demostraría: "El papel del Corán en la delineación de un profeta árabe era periférico: evidencia de una comunicación divina pero no un informe de sus circunstancias... La noción misma de datos biográficos en el Corán depende de principios exegéticos derivados de material externo al canon". [41]

Un grupo de académicos influidos por Wansbrough adoptó un enfoque aún más radical: rechazaron por completo la versión islámica de la historia islámica temprana. Michael Cook, Patricia Crone y Martin Hinds escribieron entre 1977 y 1987

Consideran toda la versión establecida de la historia islámica, al menos hasta la época de Abd al-Malik (685-705), como una invención posterior, y reconstruyen las conquistas árabes y la formación del Califato como un movimiento de árabes peninsulares que se habían inspirado en el mesianismo judío para tratar de reclamar la Tierra Prometida. En esta interpretación, el Islam surgió como una religión y cultura autónomas sólo dentro del proceso

de una larga lucha por la identidad entre los pueblos dispares unidos por las conquistas: los sirios jacobitas, los arameos nestorianos en Irak, los coptos, los judíos y (finalmente) los árabes peninsulares. [42]

Cook, Crone y Hinds ya no aceptan el relato tradicional de la vida de Mahoma y el ascenso del Islam. En la breve pero concisa monografía sobre Mahoma de la serie Oxford Past Masters, Cook da sus razones para rechazar las tradiciones biográficas:

La falsa atribución de autoridad era moneda corriente entre los eruditos del siglo VIII y... en cualquier caso, Ibn Ishaq y sus contemporáneos recurrían a la tradición oral. Ninguna de estas proposiciones es tan arbitraria como parece. Tenemos razones para creer que numerosas tradiciones sobre cuestiones de dogma y derecho fueron provistas de cadenas espurias de autoridades por quienes las pusieron en circulación; y al mismo tiempo tenemos muchas pruebas de que en el siglo VIII hubo controversia sobre si era admisible traducir la tradición oral a la escritura. Las implicaciones de esta opinión para la fiabilidad de nuestras fuentes son claramente bastante negativas. Si no podemos confiar en las cadenas de autoridades, ya no podemos afirmar que sabemos que tenemos ante nosotros los relatos transmitidos por separado de testigos independientes; y si el conocimiento de la vida de Mahoma se transmitió oralmente durante un siglo antes de que se redujera a la escritura, entonces es probable que el material haya sufrido alteraciones considerables en el proceso. [43]

Cook examina después las fuentes no musulmanas: griegas, siríacas y armenias. Aquí surge una imagen totalmente inesperada. Aunque no hay duda de que alguien llamado Mahoma existió, de que era un comerciante, de que algo significativo ocurrió en el año 622, de que Abraham fue central para su enseñanza, no hay ninguna indicación de que la carrera de Mahoma se desarrollara en el interior de Arabia, no hay ninguna mención de La Meca, y el Corán no aparece hasta los últimos años del siglo VII. Además, de esta evidencia se desprende que los musulmanes rezaban en una dirección mucho más al norte que La Meca, por lo que su santuario no puede haber estado en La Meca. “Igualmente, cuando las primeras citas coránicas aparecen en

monedas e inscripciones hacia finales del siglo VII, muestran divergencias con el texto canónico. Son triviales desde el punto de vista del contenido, pero el hecho de que aparezcan en contextos tan formales como estos no concuerda con la idea de que el texto ya había sido congelado". [44]

La fuente griega más antigua habla de que Mahoma vivió en el año 634, dos años después de su muerte según la tradición musulmana. Mientras que los relatos musulmanes hablan de la ruptura de Mahoma con los judíos, los armenios ofrecen otra versión de los hechos.

El cronista armenio de la década de 660 describe a Mahoma como fundador de una comunidad que comprendía tanto a ismaelitas (es decir, árabes) como judíos, con ascendencia abrahámica como plataforma común; estos aliados luego partieron a conquistar Palestina. La fuente griega más antigua hace la sensacional declaración de que el profeta que había aparecido entre los sarracenos (es decir, árabes) estaba proclamando la llegada del mesías (judío), y habla de los judíos que se mezclan con los sarracenos, y del peligro para la vida y la integridad física de caer en manos de estos judíos y sarracenos. No podemos descartar fácilmente la evidencia como producto del prejuicio cristiano, ya que encuentra confirmación en el Apocalipsis hebreo [un documento del siglo VIII, en el que se incluye un Apocalipsis anterior que parece ser contemporáneo con las conquistas]. El cronista armenio ubica entonces la ruptura con los judíos inmediatamente después de la conquista árabe de Jerusalén. [45]

Aunque Palestina desempeña algún tipo de papel en las tradiciones musulmanas, ya se la relegó a un segundo plano en favor de La Meca en el segundo año de la Hégira (*hégira árabe,* o éxodo de La Meca), cuando Mahoma cambió la dirección de la oración de los musulmanes de Jerusalén a La Meca. A partir de entonces, es La Meca la que ocupa el centro del escenario de sus actividades. Pero en las fuentes no musulmanas, es Palestina la que se centra en su movimiento y proporciona el motivo religioso para su conquista.

El cronista armenio ofrece además una justificación para esta vinculación: Mahoma dijo a los árabes que, como descendientes de Abraham a través de Ismael, ellos también tenían derecho a la tierra que Dios había prometido a Abraham y a su descendencia. La religión de Abraham es, de hecho, tan central

en el relato armenio de la predicación de Mahoma como lo es en las fuentes musulmanas; pero se le da un giro geográfico muy diferente.

Si las fuentes externas tienen alguna razón significativa en estos puntos, se deduciría que la tradición es seriamente engañosa en aspectos importantes de la vida de Mahoma, y que incluso la integridad del Corán como su mensaje está en duda. En vista de lo que se dijo anteriormente sobre la naturaleza de las fuentes musulmanas, tal conclusión me parecería legítima; pero es justo añadir que no se suele llegar a ella. [46]

Cook señala la similitud de ciertas creencias y prácticas musulmanas con las de los samaritanos (que se analizan más adelante). También señala que la idea fundamental desarrollada por Mahoma sobre la religión de Abraham ya estaba presente en la obra apócrifa judía llamada el Libro de los Jubileos (fechada en torno al 140-100 a. C.), y que bien pudo haber influido en la formación de las ideas islámicas. También tenemos la evidencia de Sozomeno, un escritor cristiano del siglo V que "reconstruye un monoteísmo ismaelita primitivo idéntico al que poseían los hebreos hasta la época de Moisés; y continúa argumentando a partir de las condiciones actuales que las leyes de Ismael deben haber sido corrompidas por el paso del tiempo y la influencia de los vecinos paganos". [47]

Sozomenus continúa describiendo cómo ciertas tribus árabes, al enterarse de sus orígenes ismaelitas a través de los judíos, adoptaron las observancias judías. Nuevamente, puede haber existido alguna influencia en la comunidad musulmana a partir de esta fuente. Cook también señala la similitud entre la historia de Moisés (éxodo, etc.) y la *hégira musulmana.* En el mesianismo judío, "la carrera del mesías era vista como una recreación de la de Moisés; un evento clave en el drama era un éxodo, o huida, de la opresión al desierto, desde donde el mesías iba a liderar una guerra santa para reconquistar Palestina. Dada la evidencia temprana que conecta a Mahoma con los judíos y el mesianismo judío en la época en que se inició la conquista de Palestina, es natural ver en el pensamiento apocalíptico judío un punto de partida para sus ideas políticas". [48]

Cook y Patricia Crone habían desarrollado estas ideas en su obra intelectualmente estimulante *Hagarism: The Making of the Islamic World*

(1977). Desafortunadamente, adoptaron el estilo bastante difícil de su "maestro" Wansbrough, que bien puede desanimar a todos, salvo a los lectores más dedicados; como dice Humphreys, "su argumento se transmite a través de una serie vertiginosa e implacable de alusiones, metáforas y analogías". [49] El resumen ya dado más arriba de las conclusiones de Cook en *Mahoma* ayudará a los no especialistas a comprender mejor los argumentos de Cook y Crone (CC, de ahora en adelante) en *el Hagarismo.*

Sería apropiado comenzar con una explicación del uso frecuente que hace CC de los términos "Agar", "Hagarismo" y "Hagarene". Dado que una parte de su tesis es que el Islam sólo surgió más tarde de lo que se pensaba hasta ahora, después de los primeros contactos con las civilizaciones más antiguas de Palestina, Oriente Próximo y Oriente Medio, habría sido inapropiado utilizar los términos tradicionales "musulmán", "islámico" e "islam" para los primeros árabes y su credo. Parece probable que la comunidad árabe primitiva, mientras desarrollaba su propia identidad religiosa, no se llamara a sí misma "musulmana". Por otra parte, los documentos griegos y siríacos se refieren a esta comunidad como *Magaritai* y *Mahgre* (o *Mahgraye*) respectivamente. Los *Mahgraye* son los descendientes de Abraham por Agar, de ahí el término "Hagarismo". Pero hay otra dimensión de este término; porque el término árabe correspondiente es *muhajirun;* los *muhajirun* son aquellos que participan en una *hijra,* un éxodo. "Los 'Mahgraye' pueden ser vistos así como participantes agarenos en una hégira hacia la Tierra Prometida; en este juego de palabras se encuentra la identidad más temprana de la fe que, con el transcurso del tiempo, se convertiría en el Islam". [50]

Apoyándose en fuentes no musulmanas hasta ahora desatendidas, CC ofrece un nuevo relato del surgimiento del Islam, un relato que, según ellos mismos admiten, es inaceptable para cualquier musulmán. Las fuentes musulmanas son demasiado tardías y poco fiables, y no hay motivos externos convincentes para aceptar la tradición islámica. CC comienza con un texto griego (fechado hacia 634-636), en el que el núcleo del mensaje del Profeta aparece como mesianismo judaico. Hay pruebas de que los propios judíos, lejos de ser enemigos de los musulmanes, como se relata tradicionalmente, acogieron e interpretaron la conquista árabe en términos mesiánicos. La evidencia "de intimidad judeoárabe se complementa con indicaciones de una marcada hostilidad hacia el cristianismo". Una crónica armenia escrita en la década de 660 también contradice la insistencia musulmana tradicional de que La Meca

era la metrópoli religiosa de los árabes en la época de la conquista; en contraste, señala la orientación palestina del movimiento. La misma crónica nos ayuda a entender cómo el Profeta "ofreció una justificación para la participación árabe en la promulgación del mesianismo judaico. Esta justificación consiste en una doble invocación de la descendencia abrahámica de los árabes como ismaelitas: por un lado, para otorgarles un derecho de nacimiento a la Tierra Santa y, por otro, para proporcionarles una genealogía monoteísta". [51] De manera similar, podemos ver la *hégira musulmana,* no como un éxodo de La Meca a Medina (ninguna fuente temprana atestigua la historicidad de este evento), sino como una emigración de los ismaelitas (árabes) de Arabia a la Tierra Prometida.

Los árabes pronto se pelearon con los judíos y su actitud hacia los cristianos se suavizó; éstos ya no representaban una amenaza política. Aún era necesario desarrollar una identidad religiosa positiva, y lo hicieron elaborando una religión de Abraham en toda regla, que incorporaba muchas prácticas paganas, pero bajo una nueva égida abrahámica. Pero todavía carecían de las estructuras religiosas básicas para poder sostenerse por sí mismos como una comunidad religiosa independiente. En este aspecto, recibieron una enorme influencia de los samaritanos.

Los orígenes de los samaritanos son bastante oscuros. Son israelitas de Palestina central, generalmente considerados descendientes de aquellos que fueron plantados en Samaria por los reyes asirios, alrededor del 722 a. C. La fe de los samaritanos era el monoteísmo judío, pero se habían sacudido la influencia del judaísmo desarrollando su propia identidad religiosa, de manera similar a como lo harían los árabes más tarde. El canon samaritano incluía solo el Pentateuco, que se consideraba la única fuente y norma para la fe y la conducta.

La fórmula "No hay más Dios que el Único" es un estribillo que se repite constantemente en las liturgias samaritanas. Un tema constante en su literatura es la unidad de Dios y su absoluta santidad y rectitud. Podemos notar inmediatamente la similitud con la proclamación de fe musulmana: "No hay más Dios que Alá". Y, por supuesto, la unidad de Dios es un principio fundamental en el Islam. La fórmula musulmana "En el nombre de Dios" *(bismillah)* se encuentra en las escrituras samaritanas como *beshem.* El capítulo inicial del Corán se conoce como *Fatiha,* apertura o puerta, a menudo considerado como una confesión de fe sucinta. Una oración samaritana, que

también puede considerarse una confesión de fe, comienza con las palabras: *Amadti kamekha al fatah rabmeka,* "Estoy ante Ti en la puerta de Tu misericordia". *Fatah* es *Fatiha,* apertura o puerta. [52]

El libro sagrado de los samaritanos era el Pentateuco, que contenía la revelación suprema de la voluntad divina y, por ello, era muy venerado. Mahoma también parece conocer únicamente el Pentateuco y los Salmos, y no demuestra ningún conocimiento de los escritos proféticos o históricos.

Los samaritanos tenían en alta estima a Moisés, pues era el profeta por medio del cual se reveló la Ley. Para los samaritanos, el monte Gerizim era el centro legítimo de la adoración a Yahvé; además, estaba asociado con Adán, Set y Noé, y con el sacrificio de Isaac por parte de Abraham. La expectativa de la venida del Mesías también era un artículo de fe; el nombre dado a su Mesías era el Restaurador. Aquí también podemos notar la similitud de la noción musulmana del *Mahdi.*

Podemos tabular los estrechos paralelos entre las doctrinas de los SAMARITANOS y los musulmanes de esta manera:

MOSES,	EXODUS,	PENTATEUCH,	MT. SINAI/MT. GERIZIM,	SHECHEM
Muhammad,	Hijra,	Koran,	Mt. Hira,	Mecca

Bajo la influencia de los samaritanos, los árabes procedieron a presentar a Mahoma en el papel de Moisés como líder de un éxodo (*hijra*), como el portador de una nueva revelación (Corán) recibida en una montaña sagrada (árabe) apropiada, el monte Hira. Les quedaba a ellos componer un libro sagrado. CC señala la tradición de que el Corán había sido muchos libros pero de los cuales 'Uthman (el tercer califa después de Mahoma) había dejado solo uno. Tenemos el testimonio adicional de un monje cristiano que distingue entre el Corán y la *Sura al-baqara* como fuentes de ley. En otros documentos, se nos dice que Hajjaj (661-714), el gobernador de Irak, había recopilado y destruido todos los escritos de los primeros musulmanes. Luego, siguiendo a Wansbrough, CC concluye que el Corán "carece notablemente de estructura general, es frecuentemente oscuro e intrascendente tanto en lenguaje como en contenido, es superficial en su vinculación de materiales dispares y tiende a la

repetición de pasajes enteros en versiones variantes. Sobre esta base, se puede argumentar plausiblemente que el libro [el Corán] es el producto de la edición tardía e imperfecta de materiales de una pluralidad de tradiciones". [53]

Los samaritanos habían rechazado la santidad de Jerusalén y la habían reemplazado por el antiguo santuario israelita de Siquem. Cuando los primeros musulmanes se desvincularon de Jerusalén, Siquem les proporcionó un modelo apropiado para la creación de un santuario propio.

El paralelismo es sorprendente. Ambos presentan la misma estructura binaria de una ciudad sagrada estrechamente asociada a una montaña sagrada cercana, y en cada caso el rito fundamental es una peregrinación desde la ciudad a la montaña. En cada caso el santuario es un cimiento abrahámico, el pilar sobre el que Abraham sacrificó en Siquem encuentra su equivalente en el rukn [el rincón Yamai de la Kaaba] del santuario de La Meca. Finalmente, el santuario urbano está en cada caso estrechamente asociado con el legado del patriarca correspondiente: José (en oposición a Judá) en el caso samaritano, Ismael (en oposición a Isaac) en La Meca. [54]

CC continúa argumentando que la ciudad que hoy conocemos como La Meca en Arabia central (Hijaz) no pudo haber sido el escenario de los acontecimientos trascendentales tan queridos por la tradición musulmana. Aparte de la falta de cualquier referencia no musulmana temprana a La Meca, tenemos el hecho sorprendente de que la dirección en la que los primeros musulmanes rezaban (la *qibla)* era el noroeste de Arabia. La evidencia proviene de la alineación de ciertas mezquitas primitivas y la evidencia literaria de fuentes cristianas. En otras palabras, La Meca, como santuario musulmán, fue elegida mucho más tarde por los musulmanes, con el fin de reubicar su historia temprana dentro de Arabia, para completar su ruptura con el judaísmo y finalmente establecer su identidad religiosa separada.

En el resto de su fascinante libro, CC continúa mostrando cómo el Islam asimiló todas las influencias extranjeras que recibió como consecuencia de sus rápidas conquistas; cómo el Islam adquirió su identidad particular al encontrarse con las civilizaciones más antiguas de la antigüedad, a través de sus contactos con el judaísmo rabínico, el cristianismo (jacobita y nestoriano), el helenismo y las ideas persas (la ley rabínica, la filosofía griega, el

neoplatonismo, el derecho romano y el arte y la arquitectura bizantinos). Pero también señalan que todo esto se logró a un gran costo cultural: "Las conquistas árabes destruyeron rápidamente un imperio y separaron permanentemente grandes territorios de otro. Esto fue, para los estados en cuestión, una catástrofe espantosa". [55]

En *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity* (1980), Patricia Crone descarta las tradiciones musulmanas relativas al califato temprano (hasta la década de 680) como ficciones inútiles. En *Meccan Trade and the Rise of Islam* (1987), sostiene que muchos de los llamados informes históricos son "elaboraciones fantasiosas de difíciles pasajes coránicos". [56] En esta última obra, Crone muestra de manera convincente cómo el Corán "generó masas de información espuria". Los numerosos acontecimientos históricos que se supone que fueron las causas de ciertas revelaciones (por ejemplo, la batalla de Badr, véase más arriba), "probablemente deban al menos algunas de sus características, en ocasiones su propia existencia, al Corán". Es evidente que los narradores fueron los primeros en inventar contextos históricos para determinados versículos del Corán. Pero gran parte de su información es contradictoria (por ejemplo, se nos dice que cuando Mahoma llegó a Medina por primera vez, la ciudad estaba desgarrada por disputas, y sin embargo, al mismo tiempo se nos pide que creamos que el pueblo de Medina estaba unido bajo su líder indiscutido Ibn Ubayy), y había una tendencia "a que los relatos aparentemente independientes se derrumbaran en variaciones sobre un tema común" (por ejemplo, la gran cantidad de historias que existen en torno al tema del "encuentro de Mahoma con los representantes de religiones no islámicas que lo reconocen como un futuro profeta"). Finalmente, había una tendencia a que la información creciera a medida que uno se alejaba de los eventos descritos; por ejemplo, si un narrador mencionaba una incursión, el siguiente le decía la fecha exacta de la misma y el tercero le proporcionaba aún más detalles. Waqidi (fallecido en 823), que escribió años después de Ibn Ishaq (fallecido en 768),

Siempre dará fechas precisas, lugares, nombres, cuando Ibn Ishaq no los tiene, relatos de lo que desencadenó la expedición, información diversa para dar color al evento, así como razones por las que, como era habitual, no hubo combates. No es de extrañar que a los eruditos les guste Waqidi: ¿dónde más se puede encontrar información tan maravillosamente precisa sobre todo lo que uno desea saber? Pero dado que toda esta información era desconocida

para Ibn Ishaq, su valor es extremadamente dudoso. Y si la información espuria se acumuló a este ritmo en las dos generaciones entre Ibn Ishaq y Waqidi, es difícil evitar la conclusión de que debe haberse acumulado aún más en las tres generaciones entre el Profeta e Ibn Ishaq.

Es evidente que estos primeros historiadores musulmanes recurrieron a un conjunto común de materiales elaborados por los narradores.

Crone critica a ciertos historiadores modernos conservadores, como Watt, por ser injustificadamente optimistas acerca del valor histórico de las fuentes musulmanas sobre el surgimiento del Islam. Y terminaremos este capítulo sobre las fuentes con las conclusiones de Crone sobre todas estas fuentes musulmanas:

[La metodología de Watt se basa] en un error de apreciación de estas fuentes. El problema es el modo mismo de origen de la tradición, no algunas distorsiones menores introducidas posteriormente. Permitir distorsiones que surgen de diversas lealtades dentro del Islam, como las que se tienen hacia una zona, tribu, secta o escuela en particular, no hace nada para corregir la tendenciosidad que surge de la lealtad al Islam en sí. La tradición en su conjunto es tendenciosa, su objetivo es la elaboración de una Heilgeschichte árabe, y esta tendenciosidad ha dado forma a los hechos tal como los conocemos, no simplemente ha añadido algunas declaraciones partidistas que podemos deducir. [57]

NOTA EDITORIAL

La mayoría de los artículos de esta colección se publicaron originalmente hace más de cincuenta años (y un par datan del siglo XIX), cuando había poca coherencia en la forma en que los términos árabes se transliteraban al inglés. Así, el nombre del libro sagrado del Islam se escribía de diversas formas, como Kor'án, Kur'ān, Quran, Qur'ān, Coran, etc., y el nombre del Profeta del Islam se transliteraba como Mahomet, Mohammed, Muhammad, etc. Dejar las diversas formas de estos nombres, y de muchos otros términos árabes, confundiría al lector; en algunos casos, incluso podría oscurecer el hecho de que dos autores están hablando de la misma persona o texto. Por lo tanto, se han cambiado las ortografías originales cuando ha sido necesario para que se ajusten al uso moderno y para garantizar que se utilice una ortografía coherente en todos los artículos.

En consecuencia, el libro sagrado del Islam siempre se menciona por su forma más reconocible: el Corán (aunque los eruditos prefieren *Qura'an y se acerca más a la pronunciación árabe real). El nombre del fundador del Islam siempre se escribe Muhammad. Los nombres árabes que solían transliterarse con un 0* se escribirán con una ' *u,* por ejemplo, 'Uthman, 'Umar (no Othman, Omar). El símbolo ' se usa para expresar *ain árabe; el símbolo ' expresa hamza* árabe . Se han eliminado otros signos diacríticos ya que significan poco o nada para los no especialistas y los especialistas ya conocen el árabe original al que se refiere la transliteración. El término "Profeta" con "P" mayúscula, cuando se usa solo, se refiere a Mahoma, en contraste con la misma palabra con "p" minúscula, que se refiere a los profetas de otras religiones.

Se han editado las notas finales de los capítulos 4, 6 y 11 porque las publicaciones originales contenían pasajes en escritura árabe y hebrea que no eran prácticos para reproducir.

Por último, la puntuación y la mayúscula en inglés se han adaptado en general al uso moderno basándose en la decimocuarta edición del *Manual de estilo de Chicago.*

CAPÍTULO 2. EL CORÁN

Theodor Nöldeke

El Corán es el fundamento del Islam. Es el libro sagrado de más de cien millones de hombres, algunos de ellos de naciones de civilización inmemorial, que lo consideran la palabra directa de Dios. Y puesto que el uso del Corán en el culto público, en las escuelas y en otros ámbitos es mucho más extendido que, por ejemplo, la lectura de la Biblia en la mayoría de los países cristianos, se lo ha descrito con acierto como el libro más leído que existe. Esta circunstancia por sí sola es suficiente para que atraiga nuestra atención urgentemente, ya sea que se adapte a nuestro gusto y se ajuste a nuestras opiniones religiosas y filosóficas o no. Además, es la obra de Mahoma y, como tal, es adecuada para proporcionar una pista sobre el desarrollo espiritual del más exitoso de todos los profetas y personalidades religiosas. Hay que reconocer que la primera lectura deja en un europeo una impresión de confusión caótica, no porque el libro sea tan extenso, porque no es tan extenso como el Nuevo Testamento. Esta impresión sólo puede modificarse en cierto grado mediante la aplicación de un análisis crítico con la ayuda de la tradición árabe.

Publicado originalmente en la *Enciclopedia Británica,* 9ª ed., vol. 16 (1891), págs. 597 y siguientes.

Para la fe de los musulmanes, como se ha dicho, el Corán es la palabra de Dios, y tal es también la afirmación que el libro mismo hace. Pues, salvo en la sura I —que es una oración por los hombres— y en algunos pasajes en los que Mahoma (VI 104, 114, XXVII 93, XLII 8) o los ángeles (XIX 65, XXXVII 164 ss.) hablan en primera persona sin la intervención del imperativo habitual «decir» (singular o plural), el que habla en todo momento es Dios, ya sea en primera persona del singular o, más comúnmente, en el plural de majestad «nosotros». El mismo modo de dirigirse nos resulta familiar por los profetas del Antiguo Testamento; la personalidad humana desaparece, en el momento de la inspiración, detrás del Dios que la llena. Pero todos los grandes profetas

hebreos recurren rápidamente al modesto «yo» humano, mientras que en el Corán el «yo» divino es la forma estereotipada de dirigirse. Mahoma, sin embargo, se sentía realmente instrumento de Dios; esta conciencia era sin duda más viva en su primera aparición que después, pero nunca lo abandonó del todo. Por eso, podríamos perdonarle fácilmente que diera a conocer, no sólo los resultados de la excitación imaginativa y emocional, sino también muchas exposiciones o decretos que eran el resultado de un cálculo frío, como si fueran la palabra de Dios, si tan sólo hubiera alcanzado la altura moral pura que en un Isaías o un Jeremías nos llena de admiración después de transcurridos siglos.

El Corán mismo explica la razón de ser de la revelación de la siguiente manera: —En el cielo está el texto original ("la madre del libro", xliii. 3; "un libro oculto", lv. 77; "una tabla bien guardada", lxxxv. 22). Mediante un proceso de "envío" *(tanzil),* se comunicaba al Profeta una pieza tras otra. El mediador era un ángel, al que a veces se llama el "Espíritu" (xxvi. 193), a veces el "Espíritu Santo" (xvi. 104), y en un momento posterior "Gabriel" (ii. 91). Este ángel dicta la revelación al Profeta, quien la repite después de él, y después la proclama al mundo (lxxxvii. 6, etc.). Es evidente que tenemos aquí un intento algo burdo del Profeta de representarse a sí mismo el proceso más o menos inconsciente por el que surgieron sus ideas y gradualmente tomaron forma en su mente. No es de extrañar que en una imaginería tan confusa los detalles no siempre sean coherentes. Cuando, por ejemplo, se dice que este arquetipo celestial está en manos de un "escriba" exaltado (LXXX, 13 ss.), esto parece una transición a un conjunto de ideas completamente diferente, a saber, los libros del destino, o el registro de todas las acciones humanas, concepciones que en realidad se encuentran en el Corán. Debe observarse, en todo caso, que la idea trascendental de Mahoma de Dios, como un ser exaltado por encima del mundo, excluye la idea de una relación directa entre el Profeta y Dios.

El Corán afirma explícitamente que el libro sagrado fue revelado («enviado hacia abajo») por Dios, no de una sola vez, sino por partes y de forma gradual (xxv. 34). Esto es evidente por la composición real del libro y lo confirma la tradición musulmana. Es decir, Mahoma publicó sus revelaciones en hojas de guarda de mayor o menor extensión. Una sola pieza de este tipo se llamaba, como la colección completa, *quran,* es decir, «lectura», o más bien «recitación»; o *kitāb,* «escritura»; o *sura* , que es la palabra hebrea tardía *shūrā*

, y significa literalmente «serie». Esta última se convirtió, en vida de Mahoma, en la designación regular de las secciones individuales, a diferencia de la colección completa; y, en consecuencia, es el nombre que se da a los capítulos separados del Corán existente. Estos capítulos tienen una extensión muy desigual. Como muchas de las suras breves son, sin duda, completas en sí mismas, es natural suponer que las más largas, que a veces son muy completas, surgieron de la amalgama de varias revelaciones originalmente distintas. Esta suposición se ve favorecida por las numerosas tradiciones que nos dan las circunstancias en las que se reveló este o aquel fragmento breve, ahora incorporado a una sección más grande, y también por el hecho de que la conexión de pensamiento en las suras actuales a menudo parece estar interrumpida. Y en realidad, muchos fragmentos de las suras largas tienen que ser separados como originalmente independientes; incluso en las breves se encuentran a menudo partes que no pueden haber estado allí al principio. Al mismo tiempo, debemos tener cuidado de no llevar esta operación de selección demasiado lejos, como creo haber hecho ahora en mis obras anteriores, y como Sprenger en su gran libro sobre Mahoma también parece hacer a veces. Que algunas suras fueron de una longitud considerable desde el principio se ve, por ejemplo, en el capítulo XII, que contiene una breve introducción, luego la historia de José y luego unas pocas observaciones finales, y es, por lo tanto, perfectamente homogéneo. De la misma manera, el capítulo XX, que se ocupa principalmente de la historia de Moisés, forma un todo completo. Lo mismo sucede con el capítulo XVIII, que a primera vista parece desmembrarse en varios fragmentos; la historia de los siete durmientes, la grotesca narración sobre Moisés y la de Alejandro “el Cornudo” están todas conectadas entre sí, y la misma rima recorre toda la sura. Incluso en las narraciones separadas podemos observar con qué facilidad el Corán pasa de un tema a otro, con qué poco cuidado se pone en expresar todas las transiciones de pensamiento y con qué frecuencia se omiten cláusulas que son casi indispensables. Por lo tanto, no estamos en libertad de decir que en todos los casos en que la conexión en el Corán es oscura, está realmente rota y la consideramos un remiendo torpe de una mano posterior. Incluso en la antigua poesía árabe, estas transiciones abruptas ocurren con mucha frecuencia. No es raro que el Corán, después de haber abordado un nuevo tema, regrese gradual o repentinamente al tema anterior, lo que prueba que al menos no se debe pensar en una separación. En resumen, por imperfectamente que haya sido redactado el Corán, en la mayoría de los casos las suras actuales son idénticas a las originales.

Cómo surgieron realmente estas revelaciones en la mente de Mahoma es una cuestión que es casi tan inútil discutir como lo sería analizar el funcionamiento de la mente de un poeta. En los comienzos de su carrera, y quizá también en las últimas etapas, muchas revelaciones debieron surgir de él con una excitación incontrolable, de modo que no podía considerarlas de otra manera que como inspiraciones divinas. Debemos tener en cuenta que no era un pensador sistemático y frío, sino un visionario oriental, educado en una superstición crasa y sin disciplina intelectual; un hombre cuyo temperamento nervioso había sido poderosamente trabajado por austeridades ascéticas, y que se irritaba aún más por la oposición que encontraba, porque tenía poco de heroico en su naturaleza. Lleno de sus ideas y visiones religiosas, bien podía creer que oía al ángel que le ordenaba recitar lo que se le decía. Es posible que haya habido muchas revelaciones de este tipo que nadie más que él mismo oyó, mientras se las repetía en el silencio de la noche (lxxiii. 4). De hecho, el propio Corán admite que olvidó algunas revelaciones (LXXXVII, 7). Pero la mayor parte del libro es, sin duda, el resultado de una reflexión, más o menos tocada por la emoción y animada por un cierto brillo retórico más que poético. Muchos pasajes se basan en una reflexión puramente intelectual. Se dice que Mahoma pronunció ocasionalmente un pasaje de este tipo inmediatamente después de uno de esos ataques epilépticos que no sólo sus seguidores, sino (al menos durante un tiempo) él mismo también consideraban como señales de su relación con los poderes superiores. Si es así, es imposible decir si el truco estaba en la pronunciación de la revelación o en el ataque mismo.

No se sabe con certeza cómo se formaron las distintas partes del Corán en forma literaria. El propio Mahoma, hasta donde sabemos, nunca escribió nada. La cuestión de si sabía leer y escribir ha sido muy debatida entre los musulmanes, por desgracia más con argumentos dogmáticos y tradiciones espurias que con pruebas auténticas. En la actualidad, nos inclinamos a decir que no era del todo ignorante en estas artes, sino que, por falta de práctica, le resultaba conveniente contratar a otra persona cuando tenía algo que escribir. Se nos dice que, después de la emigración a Medina (622 d. C.), un seguidor al que convocó para ese fin tomó nota de breves fragmentos (principalmente sentencias legales) inmediatamente después de su revelación, de modo que nada impedía su publicación. Por tanto, es probable que en La Meca, donde, como en una ciudad mercantil, el arte de escribir era más común que en Medina, un lugar agrícola, Mahoma ya hubiera empezado a poner por escrito sus oráculos. Se puede inferir con bastante seguridad que incluso largas

porciones del Corán existían en forma escrita desde una fecha temprana a partir de diversos indicios; En especial, por el hecho de que en La Meca el Profeta había hecho que se hicieran inserciones y se borraran fragmentos de sus revelaciones anteriores. No podemos suponer que supiera de memoria las suras más largas tan perfectamente como para que, después de un tiempo, fuera capaz de localizar un pasaje en particular. En algunos casos, de hecho, puede que haya confiado demasiado en su memoria. Por ejemplo, parece que en ocasiones dictó la misma sura a diferentes personas en términos ligeramente diferentes. En tales casos, sin duda, puede que haya tenido la intención en parte de introducir mejoras; y mientras la diferencia fuera meramente de expresión, sin afectar el sentido, no podía ocasionar perplejidad a sus seguidores. Ninguno de ellos tenía la pedantería literaria suficiente para cuestionar la consistencia de la revelación divina sobre esa base. Sin embargo, en casos particulares, la diferencia de lectura era demasiado importante para pasarla por alto. Así, el propio Corán confiesa que los incrédulos consideraron un reproche al Profeta que Dios a veces sustituyera un versículo por otro (xvi. 103). En una ocasión, cuando surgió una disputa entre dos de sus propios seguidores sobre la verdadera interpretación de un pasaje que ambos habían recibido del propio Profeta, se dice que Mahoma explicó que el Corán se revelaba en siete formas. En este dictamen, que tal vez sea genuino, siete significa, por supuesto, como en muchos otros casos, un número indefinido pero limitado. Pero uno puede imaginarse el mundo de problemas que les ha costado a los teólogos musulmanes explicar el dicho de acuerdo con sus creencias dogmáticas. Hay un gran número de explicaciones en circulación, algunas de las cuales afirman la autoridad del propio Profeta; como, de hecho, las declaraciones ficticias de Mahoma desempeñan un papel destacado en la exégesis del Corán. Una interpretación muy favorita, pero completamente insostenible, es que las "siete formas" son siete dialectos árabes diferentes.

Cuando Mahoma se enteró de tales discrepancias, sin duda su deseo era que sólo uno de los textos en conflicto se considerara auténtico; pero nunca se tomó muchas molestias para que su deseo se llevara a cabo. Aunque en teoría era un defensor de la inspiración verbal, no llevó la doctrina hasta sus consecuencias extremas; su buen sentido práctico no tomó estas cosas tan estrictamente como los teólogos de siglos posteriores. A veces, sin embargo, suprimió secciones o versículos enteros, ordenando a sus seguidores que los borraran u olvidaran, y declarándolos "abogados". Un caso muy notable es el

de los dos versículos del capítulo 13, cuando reconoció a tres diosas paganas como seres exaltados, que tenían influencia sobre Dios. Esto lo hizo en un momento de debilidad, para ganar a sus compatriotas mediante un compromiso que todavía dejaba a Alá en el rango más alto. Logró su propósito, en efecto, pero pronto lo visitó el remordimiento y declaró que las palabras en cuestión habían sido inspiraciones del Maligno.

Hasta aquí las lecturas abrogadas; el caso es algo diferente cuando llegamos a la abrogación de leyes y órdenes para los musulmanes, que ocurre a menudo en el Corán. No hay nada en esto que esté en desacuerdo con la idea que Mahoma tenía de Dios. Dios es para él un déspota absoluto, que declara que algo es bueno o malo sin necesidad inherente, sino por su decreto arbitrario. Este Dios varía sus órdenes a su antojo, prescribe una ley para los cristianos, otra para los judíos y una tercera para los musulmanes; es más, incluso cambia sus instrucciones a los musulmanes cuando le place. Así, por ejemplo, el Corán contiene instrucciones muy diferentes, adecuadas a diversas circunstancias, en cuanto al tratamiento que los idólatras deben recibir de manos de los creyentes. Pero Mahoma no mostró ningún interés en que se destruyeran estas disposiciones reemplazadas. Los creyentes no podían tener ninguna duda en cuanto a cuál de los dos pasajes contradictorios seguía en vigor; y todavía podían encontrar edificación en el que había quedado obsoleto. A Mahoma no se le ocurrió que las generaciones posteriores no pudieran distinguir tan fácilmente entre lo que había sido "abrogado" y lo que "abrogaba", y su visión, como es natural, rara vez se extendía al futuro de su comunidad religiosa. En las revelaciones siempre se tenían en cuenta los acontecimientos actuales. En Medina, provocaba la admiración de los fieles observar con qué frecuencia Dios les daba la respuesta a una cuestión cuya solución se requería urgentemente en el momento. La misma ingenuidad aparece en una observación del califa Uthman sobre un caso dudoso: "Si el Apóstol de Dios todavía viviera, me parece que se habría revelado un pasaje del Corán sobre este punto". No era raro que la palabra divina coincidiera con el consejo que Mahoma había recibido de sus discípulos más íntimos. "Umar tuvo muchas veces una opinión determinada", dice una tradición, "y entonces el Corán fue revelado en consecuencia".

El contenido de las distintas partes del Corán es sumamente variado. Muchos pasajes consisten en reflexiones teológicas o morales. Se nos recuerda la grandeza, la bondad, la rectitud de Dios tal como se manifiesta en la

naturaleza, en la historia y en la revelación a través de los profetas, especialmente a través de Mahoma. Se magnifica a Dios como el Único, el Todopoderoso. Se condenan sin piedad la idolatría y toda deificación de los seres creados, como la adoración de Cristo como el Hijo de Dios. Los gozos del cielo y los sufrimientos del infierno se describen en vívidas imágenes sensuales, como también el terror de toda la creación ante la llegada del último día y el juicio del mundo. Los creyentes reciben instrucción moral general, así como instrucciones para circunstancias especiales. Se reprende a los tibios, se amenaza a los enemigos con un castigo terrible, tanto temporal como eterno. A los escépticos se les presenta la verdad del Islam y predomina un método de demostración determinado, no muy convincente. En muchos pasajes, el libro sagrado adopta un estilo de predicación difusa, mientras que otros parecen más bien proclamaciones u órdenes generales. Un gran número contiene leyes ceremoniales o civiles, o incluso mandatos especiales para individuos, hasta asuntos como la regulación del harén de Mahoma. En no pocos, se responden preguntas concretas que habían sido planteadas al Profeta por creyentes o infieles. El propio Mahoma también recibe repetidamente mandatos directos y no escapa a una reprimenda ocasional. Una sura (1) es una oración, dos (cxiii, cxiv) son fórmulas mágicas. Muchas suras tratan de un solo tema, otras abarcan varios.

De la gran cantidad de material que contiene el Corán -y la relación que hemos dado dista mucho de ser exhaustiva-, debemos seleccionar las historias de los antiguos profetas y santos por poseer un interés particular. El propósito de Mahoma es mostrar a partir de estas historias cómo Dios en tiempos pasados había recompensado a los justos y castigado a sus enemigos. En su mayor parte, los antiguos profetas sólo sirven para introducir un poco de variedad en el aspecto formal, ya que casi en todos los casos son facsímiles del propio Mahoma. Predican exactamente como él; tienen que presentar las mismas acusaciones contra sus oponentes, quienes, por su parte, se comportan exactamente como los habitantes incrédulos de La Meca. El Corán llega incluso al punto de hacer que Noé luche contra el culto a ciertos dioses falsos, mencionados por su nombre, que eran adorados por los árabes de la época de Mahoma. En un discurso que se pone en boca de Abraham (xxvi. 75 ss.), el lector olvida por completo que es Abraham, y no Mahoma (o Dios mismo), quien está hablando. Otras narraciones tienen más bien como objetivo la diversión, aunque siempre están bien aderezadas con frases edificantes. No es extraño que los impíos Quraishitas pensaran que estas

historias del Corán no eran ni de lejos tan entretenidas como las de Rostam e Ispandiar contadas por Nadr, el hijo de Harith, quien, cuando viajaba como comerciante, había aprendido en el Éufrates la mitología heroica de los persas. Pero el Profeta estaba tan exasperado por esta rivalidad que cuando Nadr cayó en su poder después de la batalla de Badr, lo hizo ejecutar, aunque en todos los demás casos perdonó de buena gana a sus compatriotas.

Estas historias tratan principalmente de personajes de las Escrituras, especialmente del Antiguo Testamento, pero las desviaciones de las narraciones bíblicas son muy marcadas. Muchas de las alteraciones se encuentran en las anécdotas legendarias de la Hagadá judía y los apócrifos del Nuevo Testamento; pero muchas más se deben a conceptos erróneos en los que sólo podría caer un oyente (no el lector de un libro). El judío más ignorante nunca podría haber confundido a Amán (el ministro de Asuero) con el ministro del Faraón, o identificado a Miriam, la hermana de Moisés, con María (=Miriam), la madre de Cristo. Además de estos conceptos erróneos, hay diversas alteraciones caprichosas, algunas de ellas muy grotescas, debidas al propio Mahoma. Por ejemplo, en su ignorancia de todo lo que proviene de Arabia, hace que la fertilidad de Egipto, donde casi nunca llueve y nunca se echa de menos, dependa de la lluvia en lugar de las inundaciones del Nilo (xii. 49). El extraño relato del "Alejandro el Grande" (es decir, Alejandro Magno, XVIII, 82 ss.) refleja, como se ha descubierto recientemente, una historia bastante absurda, escrita por un sirio a principios del siglo VI; podemos creer que su contenido le fue contado al Profeta por algún cristiano. Además de las historias judías y cristianas, hay algunas sobre antiguos profetas árabes. En ellas parece haber manejado sus materiales incluso con más libertad que en las otras.

Ya se ha expresado la opinión de que Mahoma no hizo uso de fuentes escritas. Las coincidencias y divergencias por igual siempre pueden explicarse por comunicaciones orales de judíos que sabían un poco y cristianos que sabían casi nada. Incluso en los raros pasajes en los que podemos rastrear semejanzas directas con el texto del Antiguo Testamento (compárese xxi. 105 con Sal. 37:29; i. 5 con Sal. 27:11) o el Nuevo (compárese vii. 48 con Lc. 16:24; xlvi. 19 con Lc. 16:25), no hay nada más de lo que podría haberse aprendido fácilmente en una conversación con cualquier judío o cristiano. En Medina, donde tuvo la oportunidad de familiarizarse con judíos de cierta cultura, aprendió algunas cosas de la Mishná; por ejemplo, el v. 35 corresponde casi

palabra por palabra con Mishna *Sanh.* iv. 5; compárese también ii. 183 con Mishna *Ber* . i. 2. Cualquiera que conozca un poco las circunstancias admitirá que se trata únicamente de casos de comunicación oral. De lo contrario, podríamos incluso concluir que Mahoma había estudiado el Talmud; por ejemplo, la reglamentación sobre la ablución mediante frotamiento con arena, cuando no se puede obtener agua (iv. 46) corresponde a una ordenanza talmúdica *(Ber.* 15a). Es posible que Mahoma haya podido aprender muy poco del cristianismo, incluso en Medina, como se desprende de la absurda parodia de la institución de la Eucaristía en los versículos 112 y siguientes. Por lo demás, es muy improbable que antes del Corán existiera una verdadera producción literaria, algo que pudiera llamarse estrictamente un libro, en lengua árabe.

En cuanto al estilo y al efecto artístico, las distintas partes del Corán tienen un valor muy desigual. Un lector imparcial y crítico encontrará sin duda muy pocos pasajes en los que sus susceptibilidades estéticas queden plenamente satisfechas, pero a menudo le sorprenderá, especialmente en las obras más antiguas, una fuerza salvaje de pasión y una imaginación vigorosa, si no rica. Las descripciones del cielo y del infierno y las alusiones a la acción de Dios en la naturaleza muestran con frecuencia una cierta cantidad de poder poético. En otros lugares también el estilo es a veces vivo e impresionante, aunque rara vez encontramos rasgos de sencillez tan conmovedora como en la mitad del siglo xciii. La mayor parte del Corán es decididamente prosaica; gran parte de él es, en efecto, de estilo rígido. Por supuesto, con tal variedad de material, no podemos esperar que todas las partes sean igualmente vivaces, imaginativas o poéticas. Un decreto sobre el derecho de herencia o un punto de ritual deben expresarse necesariamente en prosa para ser inteligibles. Nadie se queja de las leyes civiles del Éxodo o del ritual sacrificial del Levítico porque les falte el fuego de Isaías o la ternura del Deuteronomio. Pero el error de Mahoma consiste en su persistente y servil adhesión a la forma semipoética que había adoptado al principio de acuerdo con su propio gusto y el de sus oyentes. Por ejemplo, emplea la rima al tratar los temas más prosaicos, y produce así el desagradable efecto de la incongruencia entre el estilo y el contenido. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que muchos de esos sermones que nos resultan tan tediosos, sobre todo cuando leemos dos o tres seguidos (quizás en una traducción muy inadecuada), deben haber tenido un efecto muy diferente cuando se recitaban bajo el cielo ardiente y en el suelo árido de La Meca. Allí, los pensamientos sobre la grandeza de Dios y el

deber del hombre, que nos son familiares desde la infancia, eran nuevos para los oyentes (en primer lugar, debemos pensar en los oyentes, no en los lectores), para quienes, al mismo tiempo, cada alusión tenía un significado que a menudo se nos escapa. Cuando Mahoma habló de la bondad del Señor al crear las nubes, traerlas a través del triste desierto y derramarlas sobre la tierra para restaurar su rica vegetación, esa debe haber sido una imagen de emocionante interés para los árabes, que están acostumbrados a ver pasar de tres a cinco años antes de que una copiosa lluvia cubra de nuevo el desierto con pastos exuberantes. A nosotros, bajo nuestros cielos nublados, nos cuesta mucho darnos cuenta en algún grado de la intensidad de esa impresión.

El hecho de que en las suras anteriores abunden especialmente fragmentos de fraseología poética nos permite comprender por qué la prosaica comunidad mercantil de La Meca consideraba a su excéntrico ciudadano un «poeta», o incluso un «poeta poseído». El propio Mahoma tuvo que renunciar a tales títulos, porque se sentía un profeta divinamente inspirado; pero también nosotros, desde nuestro punto de vista, le absolveremos plenamente de genio poético. Como muchos otros personajes predominantemente religiosos, no apreciaba la belleza poética; y si podemos creer una anécdota que se cuenta sobre él, en una época en que todo el mundo hacía versos, fingía ignorar las reglas más elementales de la prosodia. De ahí que el estilo del Corán no sea poético, sino retórico, y el poderoso efecto que algunas partes producen en nosotros se obtiene por medios retóricos. En consecuencia, el libro sagrado ni siquiera tiene la forma artística de la poesía, que, entre los árabes, incluye un metro estricto, así como la rima. El Corán nunca es métrico, y sólo unas pocas porciones excepcionalmente elocuentes caen en una especie de ritmo espontáneo. Por otra parte, la rima se mantiene con regularidad, aunque, especialmente en las piezas posteriores, de una manera muy descuidada. La prosa rimada era una forma favorita de composición entre los árabes de esa época, y Mahoma la adoptó; pero si bien imparte cierta vivacidad a algunos pasajes, resulta en general un yugo pesado. Los propios musulmanes han observado que la tiranía de la rima a menudo se hace evidente en el desorden del orden de las palabras y en la elección de formas verbales que de otro modo no se habrían empleado, por ejemplo, un imperfecto en lugar de un perfecto. En un lugar, para salvar la rima, llama al monte Sinaí *Sinin* (xcv. 2) en lugar de *Sina* (xxiii. 20); En otro pasaje, Elías es llamado *Ilyasin* (xxxvii. 130) en lugar de *Ilyas* (vi. 85, xxxvii. 123). Incluso la sustancia se modifica para adaptarse a las exigencias de la rima. Así, el Profeta

difícilmente se hubiera fijado en el número inusual de *ocho* ángeles alrededor del trono de Dios (lxix. 17) si la palabra *thamaniyah,* "ocho", no hubiera encajado tan bien con la rima. Y cuando Iv. habla de dos jardines celestiales, cada uno con *dos* fuentes y dos clases de frutas, y nuevamente de dos jardines similares, todo esto se debe simplemente a que la terminación dual *(an)* corresponde a la sílaba que controla la rima en toda esa sura. En las piezas posteriores, Mahoma a menudo inserta comentarios edificantes, completamente fuera de lugar con el contexto, simplemente para completar su rima. En árabe es tan fácil acumular montones de palabras con la misma terminación que la gran negligencia en la rima en el Corán es doblemente notable. Se podría decir que ésta es otra señal de la falta de preparación mental del Profeta y de su incapacidad para la crítica introspectiva.

En general, aunque muchas partes del Corán tienen sin duda un poder retórico considerable, incluso para un lector no creyente, el libro, desde el punto de vista estético, no es en absoluto una obra de primera clase. Para empezar con lo que somos más competentes para criticar, veamos algunas de las narraciones más extensas. Ya se ha señalado lo vehementes y abruptos que son cuando deberían caracterizarse por un reposo épico. A menudo se omiten eslabones indispensables, tanto en la expresión como en la secuencia de los acontecimientos, de modo que a veces resulta mucho más fácil comprender estas historias para nosotros que para quienes las oyeron primero, porque conocemos la mayoría de ellas de mejores fuentes. Junto con esto, hay una gran cantidad de verborrea superflua; y en ninguna parte encontramos un avance constante en la narración. En este sentido, contrastamos la historia de José (xii), "el relato más bello", y sus flagrantes impropiedades, con la historia del Génesis, tan admirablemente concebida y tan admirablemente ejecutada a pesar de algunas ligeras discrepancias. Se encuentran defectos similares en las partes no narrativas del Corán. La conexión de ideas es extremadamente vaga, e incluso la sintaxis delata una gran torpeza. Los anacoluthas aparecen con frecuencia y no se pueden explicar como recursos literarios conscientes. Muchas frases comienzan con un "cuando" o "el día en que", que parece flotar en el aire, de modo que los comentaristas se ven obligados a añadir un "piensa en esto" o alguna elipsis similar. Una vez más, no se evidencia una gran habilidad literaria en la repetición frecuente e innecesaria de las mismas palabras y frases; en xviii, por ejemplo, "hasta que" *(hatta idha)* aparece no menos de ocho veces. Mahoma, en resumen, no es en ningún sentido un maestro del estilo. Cualquier europeo que lea el libro con espíritu imparcial y

con cierto conocimiento del idioma, sin tener en cuenta el efecto tedioso de sus interminables repeticiones, apoyará esta opinión. Pero a los oídos de cualquier musulmán piadoso, semejante juicio sonará casi tan chocante como el ateísmo o el politeísmo absolutos. Entre los musulmanes, el Corán siempre ha sido considerado el modelo más perfecto de estilo y lenguaje. Esta característica es, en su dogmática, el mayor de todos los milagros, la prueba incontestable de su origen divino. Una opinión así, por parte de hombres que conocían el árabe infinitamente mejor que el arabista europeo más consumado, puede muy bien sorprendernos. De hecho, el Corán desafió audazmente a sus oponentes a que produjeran diez suras, o incluso una sola, como las del libro sagrado, y nunca lo hicieron. Esto, por supuesto, tras una reflexión serena, no es tan sorprendente. Revelaciones como las que pronunció Mahoma, ningún incrédulo podría producirlas sin convertirse en el hazmerreír. Por muy poco original que sea la doctrina de Mahoma, en comparación con sus propios compatriotas fue completamente original, incluso en la forma de sus oráculos. Componer tales revelaciones a voluntad estaba más allá del poder del más experto artista literario; hubiera hecho falta un profeta o un impostor desvergonzado. Y si un personaje así apareció después de Mahoma, no podía ser otra cosa que un imitador, como los falsos profetas que surgieron en la época de su muerte y después. Que los adversarios produjeran cualquier muestra de poesía o retórica igual al Corán no es en absoluto lo que el Profeta exige. En ese caso, habría quedado en ridículo, incluso a los ojos de muchos de sus propios seguidores, con el primer poema que cayera en sus manos. Sin embargo, es en esta interpretación errónea de este desafío en lo que se basa el dogma de la excelencia incomparable del estilo y la dicción del Corán. El resto lo ha logrado el prejuicio dogmático, que es muy capaz de obrar otros milagros además de convertir una producción literaria defectuosa en una obra maestra sin igual a los ojos de los creyentes. Una vez aceptada esta idea, el siguiente paso fue encontrar por todas partes pruebas de la perfección del estilo y del lenguaje. Y si aquí y allá, como es difícil dudar, había entre los antiguos musulmanes un amante de la poesía que tenía sus dificultades con este dogma, tenía que tener cuidado de no expresar una opinión que le hubiera podido costar la cabeza. Sabemos de al menos un teólogo racionalista que definió el dogma de tal manera que podemos ver que no lo creía (Shahrastani, p. 39). La verdad es que habría sido un milagro que el estilo del Corán hubiera sido perfecto. Porque aunque en aquella época existía un estilo poético reconocido, que ya estaba degenerando en manierismo, no existía un estilo en prosa. Todos los

comienzos son difíciles; y nunca se puede considerar una acusación seria contra Mahoma que su libro, la primera obra en prosa de alto nivel en el idioma, dé testimonio de la torpeza del principiante. Y además, debemos recordar siempre que el entretenimiento y el efecto estético eran, a lo sumo, objetivos secundarios. El gran objetivo era la persuasión y la conversión; y, digamos lo que digamos, ese objetivo se ha logrado en la escala más imponente.

Mahoma llama repetidamente la atención sobre el hecho de que el Corán no está escrito, como otros libros sagrados, en una lengua extraña, sino en árabe, y por lo tanto es inteligible para todos. En esa época, junto con las ideas extranjeras, se habían introducido en la lengua muchas palabras extranjeras, especialmente términos arameos para concepciones religiosas de origen judío o cristiano. Algunas de ellas ya habían pasado a ser de uso general, mientras que otras estaban confinadas a un círculo más limitado. Mahoma, que no podía expresar plenamente sus nuevas ideas en la lengua común de sus compatriotas, sino que con frecuencia tenía que encontrar nuevos términos por sí mismo, hizo uso libremente de esas palabras judías y cristianas, como lo hicieron, aunque tal vez en menor medida, ciertos pensadores y poetas de esa época que se habían elevado más o menos por encima del nivel del paganismo. En el caso de Mahoma esto es menos asombroso, porque estaba en deuda con la instrucción de judíos y cristianos cuyo árabe -como el Corán insinúa con bastante claridad con respecto a uno de ellos- era muy deficiente. Tampoco es muy sorprendente descubrir que su uso de estas palabras es a veces tan erróneo como su comprensión de las historias que aprendió de la misma gente, que aplica expresiones arameas tan incorrectamente como muchas personas sin educación emplean ahora palabras derivadas del francés. Así, *furqan* significa realmente "redención", pero Mahoma (engañado por el significado árabe de la raíz *frq,* "cortar", "decidir") la usa para "revelación". *Milla* es propiamente "Palabra", pero en el Corán "religión". *Illiyun* (lxxxiii. 18, 19) es aparentemente el nombre hebreo de Dios, *Elyon* , "el Altísimo"; Mahoma lo usa para referirse a un libro celestial (véase S. Fraenkel, *De vocabulis in antiquis Arabum carminibus et in Corano peregrinis,* Leyden 1880, p. 23). De nuevo, la palabra *mathani* es, como ha conjeturado Geiger, el plural árabe regular del arameo *mathnitha,* que es el mismo que el hebreo *Mishna* y denota, en el uso judío, una decisión legal de algunos de los antiguos rabinos. Pero en el Corán, los "siete *Mathani* " (xv. 87) son probablemente los siete versículos de la sura I, de modo que Mahoma parece haberlo entendido en el

sentido de “decir” o “sentencia” (comp. xxxix. 24). Las palabras de origen cristiano son menos frecuentes en el Corán. Es un hecho interesante que algunas de ellas hayan venido del abisinio, como *hawariyun,* “apóstoles”, *maida,* “mesa”, y dos o tres más; todas ellas aparecen por primera vez en suras del período de Medina. La palabra *shaitan,* “Satanás”, que también fue tomada prestada, al menos en primera instancia, del abisinio, probablemente ya había sido introducida en la lengua. Sprenger ha observado acertadamente que Mahoma hace un cierto alarde de estos términos extranjeros, como de otras expresiones peculiarmente construidas; en esto siguió una práctica favorita de los poetas contemporáneos. Es la tendencia de las personas imperfectamente educadas a deleitarse con expresiones poco convencionales, y en tales mentes producen fácilmente una impresión notablemente solemne y misteriosa. Éste era exactamente el tipo de efecto que Mahoma deseaba, y para lograrlo parece haber inventado incluso algunos vocablos extraños, como *ghislin* (lxix. 36), *sijjin* (lxxxiii. 7, 8), *tasnim* (lxxxiii. 27) y *salsabil* (lxxvi. 18). Pero, por supuesto, la necesidad de permitir a sus oyentes comprender ideas que debían haber encontrado suficientemente novedosas en sí mismas, impuso límites tolerablemente estrechos a tales excentricidades.

Los elementos que componen nuestro Corán actual pertenecen en parte al período de la Meca (antes del 622 d.C.) y en parte al período que comienza con la emigración a Medina (desde el otoño del 622 hasta el 8 de junio del 632). La posición de Mahoma en Medina era completamente diferente de la que había ocupado en su ciudad natal. En la primera, fue desde el principio el líder de un partido poderoso y gradualmente se convirtió en el gobernante autocrático de Arabia; en la segunda, fue sólo el predicador despreciado de una pequeña congregación. Esta diferencia, como era de esperar, aparece en el Corán. Los fragmentos de Medina, ya sean suras enteras o pasajes aislados interpolados en suras de La Meca, son, por lo tanto, bastante distintos, en cuanto a su contenido, de los publicados en La Meca. En la gran mayoría de los casos, no puede haber ninguna duda sobre si un fragmento vio la luz por primera vez en La Meca o en Medina; y, en su mayor parte, la evidencia interna está confirmada por la tradición musulmana. Y como las revelaciones dadas en Medina frecuentemente hacen referencia a acontecimientos sobre los cuales tenemos información bastante precisa, y cuyas fechas son al menos aproximadamente conocidas, a menudo estamos en posición de fijar su fecha, por lo menos con considerable certeza; aquí, nuevamente, la tradición nos brinda una valiosa ayuda. Sin embargo, incluso con respecto a los pasajes de

Medina, todavía hay mucho que no está claro, en parte porque las alusiones a eventos y circunstancias históricas son generalmente bastante oscuras, en parte porque las tradiciones sobre la ocasión de la revelación de los diversos fragmentos a menudo fluctúan y se basan a menudo en malentendidos o conjeturas arbitrarias. Pero, en todo caso, es mucho más fácil ordenar cronológicamente las suras de Medina que las compuestas en La Meca. De hecho, hay una tradición que pretende proporcionar una lista cronológica de todas las suras. Pero, sin mencionar que aparece en varias formas divergentes y que no tiene en cuenta el hecho de que nuestras suras actuales están compuestas en parte de fragmentos de diferentes fechas, contiene tantas afirmaciones sospechosas o indudablemente falsas, que es imposible otorgarle gran importancia. Además, a priori es improbable que un contemporáneo de Mahoma hubiera elaborado una lista de este tipo; y si alguien hubiera hecho el intento, habría encontrado casi imposible obtener información fiable sobre el orden de las suras mecanicas anteriores. En esta lista no tenemos ninguna tradición genuina, sino más bien las lucubraciones de un crítico musulmán indudablemente concienzudo, que pudo haber vivido alrededor de un siglo después de la emigración.

Entre las revelaciones expuestas en La Meca hay un número considerable de suras (en su mayoría) breves, que sorprenden a todo lector atento como las más antiguas. En conjunto, son de un estilo completamente diferente al de muchas otras y, en su composición general, muestran el menor parecido con las piezas de Medina. Sin duda, es concebible -como supone Sprenger- que Mahoma pudiera haber vuelto a intervalos a su estilo anterior; pero como este grupo posee una notable similitud de estilo y como la formación gradual de un estilo diferente es en general un hecho inequívoco, la suposición tiene poca probabilidad; por lo tanto, nos atendremos a la opinión de que forman un grupo distinto. En el extremo opuesto de ellas se encuentra otro grupo, que muestra afinidades bastante obvias con el estilo de las suras de Medina, que, por lo tanto, deben asignarse a la parte posterior de la obra del Profeta en La Meca. Entre estos dos grupos se encuentran otras suras de La Meca que, en todos los aspectos, marcan la transición del primer período al tercero. No hace falta decir que los tres períodos —que fueron distinguidos por primera vez por el profesor Weil— no están separados por líneas divisorias nítidas. Con respecto a algunas suras, puede ser dudoso si deben ser contadas entre el grupo intermedio, o con uno u otro de los extremos. Y es completamente imposible, dentro de estos grupos, establecer incluso una probable

disposición cronológica de las revelaciones individuales. A falta de alusiones claras a eventos bien conocidos, o eventos cuya fecha pueda determinarse, podríamos intentar rastrear el desarrollo psicológico del Profeta por medio del Corán y ordenar sus partes en consecuencia. Pero en tal empresa uno siempre tiende a tomar suposiciones subjetivas o meras fantasías por datos establecidos. Las buenas tradiciones sobre el origen de las revelaciones de La Meca no son muy numerosas. De hecho, toda la historia de Mahoma anterior a su emigración está tan imperfectamente contada que ni siquiera estamos seguros de en qué año apareció como profeta. Probablemente fue en 610 d.C.; puede haber sido algo antes, pero apenas después. Si, como dice una tradición, xxx. Si en xxx. 1 ss. ("Los romanos son vencidos en la tierra vecina más próxima") se hace referencia a la derrota de los bizantinos por los persas, no lejos de Damasco, alrededor de la primavera de 614, se deduciría que el tercer grupo, al que pertenece este pasaje, cubre la mayor parte del período de La Meca. Y no es en sí improbable que la vehemencia apasionada que caracteriza al primer grupo fuera de corta duración. Tampoco se contradice esta suposición con la afirmación bastante bien atestiguada, aunque lejos de ser incontestable, de que cuando Omar se convirtió (615 o 616 d.C.), el xx, que pertenece al segundo grupo, ya existía por escrito. Pero la referencia de xxx. 1 ss. a esta batalla en particular no es en modo alguno tan segura como para que se puedan sacar conclusiones positivas de ella. Lo mismo ocurre con otras alusiones en las suras de La Meca a sucesos cuya cronología puede determinarse parcialmente. Es mejor, por tanto, contentarnos con una determinación meramente relativa del orden incluso de los tres grandes grupos de revelaciones de La Meca.

En las obras del primer período, la excitación convulsiva del Profeta se expresa a menudo con la mayor vehemencia. Está tan arrastrado por su emoción que no puede elegir sus palabras; más bien parecen estallarle. Muchas de estas obras nos recuerdan los oráculos de los antiguos adivinos paganos, cuyo estilo nos resulta conocido por imitaciones, aunque quizá no tengamos ni un solo ejemplar auténtico. Al igual que esos otros oráculos, las suras de este período, que nunca son muy largas, están compuestas de frases cortas con rimas bastante puras pero que cambian rápidamente. Los juramentos con los que comienzan muchas de ellas también fueron utilizados en gran medida por los adivinos. Algunos de estos juramentos son muy groseros y difíciles de entender, algunos de ellos tal vez no estaban destinados a ser entendidos, porque en realidad en estos capítulos encontramos toda

clase de cosas extrañas. Aquí y allá Mahoma habla de visiones, e incluso parece ver ángeles ante él en forma corporal. Hay algunas descripciones intensamente vividas de la resurrección y del último día, que deben haber ejercido un poder demoníaco sobre hombres que no estaban familiarizados con tales imágenes. Otras piezas pintan con colores brillantes las alegrías del cielo y los dolores del infierno. Sin embargo, las suras de este período no son todas tan salvajes como éstas; y las que están concebidas en un tono más tranquilo parecen ser las más antiguas. Sin embargo, hay que repetirlo, es extremadamente difícil establecer una secuencia cronológica estricta. Por ejemplo, no es en absoluto seguro que el comienzo de 1660 sea realmente lo que una tradición ampliamente difundida lo llama la parte más antigua de todo el Corán. Esa tradición se remonta a la esposa favorita del Profeta, Aïsha; pero como ella no nació en el momento en que se dice que tuvo lugar la revelación, sólo puede contener, en el mejor de los casos, lo que Mahoma le dijo años después, a partir de su propio recuerdo no muy claro, con o sin añadidos ficticios. Aïsha, además, no es en absoluto muy fiable. Además, hay otros pasajes que otros citan como los más antiguos. En todo caso, el capítulo 16 y siguientes es ciertamente muy antiguo. Según la teoría tradicional, que parece correcta, se trata de una visión en la que el Profeta recibe la orden de recitar una revelación que le ha transmitido el ángel. Es interesante observar que aquí ya se presentan dos cosas como pruebas de la omnipotencia y el cuidado de Dios: una es la creación del hombre a partir de una gota seminal, idea a la que Mahoma recurre con frecuencia; la otra es el arte de escribir, entonces recientemente introducido, del que el Profeta se apropia instintivamente como medio de propagar sus doctrinas. Sólo después de que Mahoma se topara con una resistencia obstinada, el tono de las revelaciones se volvió completamente apasionado. En tales casos, no tardó en proferir terribles amenazas contra quienes ridiculizaban la predicación de la unidad de Dios, de la resurrección y del juicio. Su propio tío, Abu Lahab, lo había rechazado con cierta brusquedad, y en una breve sura especial (cxi.) él y su esposa son enviados al infierno. Las suras de este período forman casi exclusivamente las partes finales del presente texto. Sin embargo, uno está dispuesto a suponer que en algún momento fueron más numerosas y que muchas de ellas se perdieron en un período temprano.

Como la fuerza de Mahoma residía en su imaginación entusiasta y ardiente más que en la riqueza de ideas y la claridad del pensamiento abstracto de las que depende el razonamiento exacto, se deduce que las suras más antiguas, en

las que las primeras cualidades tienen libre alcance, deben ser más atractivas para nosotros que las posteriores. En las suras del segundo período, el brillo imaginativo disminuye perceptiblemente; todavía hay fuego y animación, pero el tono se vuelve gradualmente más prosaico. A medida que la inquietud febril se calma, los períodos se alargan y las revelaciones en su conjunto se hacen más largas. La verdad de la nueva doctrina se prueba mediante ejemplos acumulados de la obra de Dios en la naturaleza y en la historia; las objeciones de los oponentes, ya sean presentadas de buena fe o en broma, son refutadas con argumentos; pero la demostración es a menudo confusa o incluso débil. Las historias de los profetas anteriores, que ocasionalmente se habían mencionado brevemente en el primer período, se relatan ahora, a veces con gran extensión. En general, el encanto del estilo está desapareciendo.

Hay un fragmento del Corán, perteneciente al comienzo de este período, si no al final del anterior, que merece especial atención. Se trata del Padrenuestro de los musulmanes, y sin lugar a dudas la joya del Corán. Las palabras de esta sura, conocida como *al-fatiha* ("la de apertura"), son las siguientes:

"(1) En el nombre de Dios, el Compasivo Compasivo. (2) Alabado sea Dios, el Señor de los mundos, (3) el Compasivo Compasivo, (4) el Soberano del día del juicio. (5) A Ti adoramos y de Ti imploramos ayuda. (6) Guíanos por el camino recto; (7) por el camino de aquellos con quienes has sido clemente, sobre quienes no hay ira y que no se extravían."

Los pensamientos son tan simples que no necesitan explicación, y sin embargo la oración está llena de significado. Es cierto que no hay una sola idea original de Mahoma en ella. Varias palabras y giros de expresión son tomados directamente de los judíos, en particular la designación de Dios como el "Compasivo", *Rahman.* Este es simplemente el *Rahmana judío,* que era un nombre favorito para Dios en el período talmúdico. Mahoma parece haber considerado durante un tiempo la idea de adoptar *al-Rahman* como nombre propio de Dios, en lugar de *Alá* , que ya usaban los paganos. [1] Finalmente abandonó este propósito, pero es precisamente en las suras del segundo período donde el uso de *Rahman* es especialmente frecuente. Probablemente también fue en la primera sura donde Mahoma introdujo por primera vez la fórmula "En el nombre de Dios", etc. Es de lamentar que esta oración pierda su efecto por su uso demasiado frecuente, ya que todo musulmán que reza sus

cinco oraciones regularmente –como lo hace la mayoría de ellos– la repite no menos de veinte veces al día.

Las suras del tercer período mecano, que forman una parte bastante grande de nuestro Corán actual, son casi enteramente prosaicas. Algunas de las revelaciones son de considerable extensión, y los versículos individuales también son mucho más largos que en las suras más antiguas. Sólo de vez en cuando se percibe un destello de poder poético. Predomina un tono sermoneador. Las suras son muy edificantes para quien ya se ha reconciliado con su significado, pero a nosotros, al menos, no nos parecen muy adecuadas para llevar convicción a las mentes de los incrédulos. Sin embargo, esa impresión no es correcta, porque en realidad las demostraciones de estas suras mecanas más largas parecen haber sido peculiarmente influyentes para la propagación del Islam. La misión de Mahoma no era para los europeos, sino para un pueblo que, aunque ingenioso y receptivo, no estaba acostumbrado al pensamiento lógico, a la vez que había superado su antigua religión.

Cuando llegamos al período de Medina, resulta mucho más fácil, como ya se ha indicado, comprender las revelaciones en sus relaciones históricas, ya que nuestro conocimiento de la historia de Mahoma en Medina es bastante completo. En muchos casos, la ocasión histórica está perfectamente clara; en otros, al menos podemos reconocer la situación general de la que surgieron y, por lo tanto, fijar aproximadamente su fecha. Sin embargo, todavía queda un resto, del que solo podemos decir que pertenece a Medina.

El estilo de este período se parece bastante al del último período de La Meca. Es en su mayor parte pura prosa, enriquecida con ocasionales adornos retóricos. Sin embargo, incluso aquí hay muchos pasajes brillantes e impresionantes, especialmente en aquellas secciones que pueden considerarse como proclamas al ejército de los fieles. Para los musulmanes, Mahoma tiene muchos mensajes diferentes. En un momento es un llamado a luchar por la fe; en otro, una serie de reflexiones sobre el éxito o la desgracia recientemente experimentados, o un reproche por su fe débil; o una exhortación a la virtud, y así sucesivamente. A menudo se dirige a los "escépticos", algunos de los cuales vacilan entre la fe y la incredulidad; otros fingen tener fe, mientras que otros apenas se toman la molestia de hacerlo. No son un partido consolidado, pero para Mahoma todos son igualmente vejatorios, porque, tan pronto como hay que enfrentar un peligro o se recauda una contribución, todos se apartan por igual. Hay frecuentes estallidos, cada

vez más intensos, contra los judíos, que eran muy numerosos en Medina y sus alrededores cuando llegó Mahoma. Tiene mucho menos que decir contra los cristianos, con los que nunca tuvo contacto cercano; y en cuanto a los idólatras, en Medina hubo pocas ocasiones de tener muchas palabras con ellos. Una parte de los textos de Medina consiste en leyes formales pertenecientes a los códigos ceremonial, civil y criminal, o instrucciones sobre ciertas complicaciones temporales. Las partes más objetables de todo el Corán son las que tratan de las relaciones de Mahoma con las mujeres. Las leyes y reglamentos eran en general revelaciones muy concisas, pero la mayoría de ellas se han amalgamado con otros textos de significado similar o diferente, y ahora se encuentran en suras muy largas.

Este es un esbozo imperfecto de la composición y de la historia interna del Corán, pero probablemente sea suficiente para mostrar que el libro es una colección muy heterogénea. Si sólo se hubieran conservado los pasajes que tenían un valor permanente para la teología, la ética o la jurisprudencia de los musulmanes, unos pocos fragmentos habrían sido más que suficientes. Afortunadamente para el conocimiento, el respeto por la sacralidad de la letra ha llevado a la recopilación de todas las revelaciones que era posible reunir, tanto las "derogatorias" como las "derogadas", pasajes que se refieren tanto a circunstancias pasajeras como a otras de importancia duradera. Todo aquel que toma el libro con el estado de ánimo religioso adecuado, como la mayoría de los musulmanes, lee los fragmentos dirigidos contra las absurdas costumbres de La Meca, hace tiempo obsoletas, con la misma devoción que los preceptos morales más importantes, tal vez incluso con más devoción, porque no los entiende tan bien.

En la cabecera de veintinueve de las suras se encuentran ciertas letras iniciales, de las cuales no se puede obtener un sentido claro. Así, antes de ii., iii., xxxi., xxxii. encontramos *ALM (Alif Lam Mim),* antes de xl.-xlvi. *HM (Ha Mim).* En una ocasión sugerí que estas iniciales no pertenecían al texto de Mahoma, sino que podrían ser los monogramas de los poseedores de códices, que, por negligencia por parte de los editores, se incorporaron en la forma final del Corán; pero ahora considero más probable que se deban rastrear hasta el propio Profeta, como suponen Sprenger y Loth. No se puede admitir la verdad de la declaración de Loth de que en las palabras iniciales adecuadas de estas suras generalmente podemos encontrar una alusión a las iniciales que las acompañan; pero difícilmente puede ser accidental que el primer verso de

la gran mayoría de ellos (en iii. es el segundo verso) contenga la palabra "libro", "revelación" o algún equivalente. Generalmente comienzan con: “Este es el libro”, o “Revelación ('envío') del libro”, o algo similar. De las suras que comienzan de esta manera, sólo unas pocas (xviii, xxiv, xxv, xxxix) carecen de las iniciales, mientras que sólo las xxix y xxx tienen las iniciales, y comienzan de manera diferente. Estas pocas excepciones pueden fácilmente haber procedido de corrupciones antiguas; en todo caso, no pueden neutralizar la evidencia de la mayoría.

Parece que Mahoma quiso que estas letras fueran una referencia mística al texto arquetípico del cielo. Para un hombre que consideraba el arte de escribir, del que, en el mejor de los casos, tenía un conocimiento superficial, como algo sobrenatural, y que vivía entre gente analfabeta, un abecedario bien podría haber parecido más significativo que para nosotros, que hemos sido iniciados en los misterios de este arte desde nuestra infancia. El propio Profeta difícilmente pudo haber atribuido un significado particular a estos símbolos: servían a su propósito si transmitían una impresión de solemnidad y oscuridad enigmática. De hecho, el Corán admite que contiene muchas cosas que no pueden ni deben entenderse (iii. 5). Considerar estas letras como cifras es una hipótesis precaria, por la sencilla razón de que la criptografía no debe buscarse en la infancia misma de la escritura árabe. Si son realmente cifras, la multiplicidad de posibles explicaciones descarta de inmediato la esperanza de una interpretación plausible. Ninguno de los esfuerzos en esta dirección, ya sea por parte de los eruditos musulmanes o de los europeos, ha conducido a resultados convincentes. Esta observación se aplica incluso a la ingeniosa conjetura de Sprenger de que las letras *KHY'S (Kaf He Ye 'Ain Sad)* anteriores al siglo XIX (que trata de Juan y Jesús y, según la tradición, fue enviada al rey cristiano de Abisinia) significan *Jesús Nazarenus Rex Judaeorum.* Sprenger llega a esta explicación mediante un método muy artificial; y además, Mahoma no era tan simple como los tradicionalistas musulmanes, que imaginaban que los abisinios podían leer un fragmento del Corán árabe. Huelga decir que los musulmanes desde antiguo se han aplicado con gran asiduidad al desciframiento de estas iniciales, y a veces han encontrado en ellas los misterios más profundos. Sin embargo, por lo general se conforman con la prudente conclusión de que sólo Dios conoce el significado de estas letras.

Cuando Mahoma murió, las distintas partes del Corán, a pesar de su carácter sagrado en teoría, sólo existían en copias dispersas; por consiguiente,

corrían gran peligro de ser destruidas parcial o totalmente. Muchos musulmanes sabían grandes porciones de memoria, pero ciertamente nadie conocía la totalidad; y una propagación meramente oral habría dejado la puerta abierta a todo tipo de alteraciones deliberadas e inadvertidas. El propio Mahoma nunca había pensado en una colección auténtica de sus revelaciones; por lo general, sólo le preocupaba el objeto del momento, y la idea de que las revelaciones serían destruidas a menos que él tomara medidas para su segura conservación no entraba en su mente. Un hombre desprovisto de cultura literaria tiene alguna dificultad para anticipar el destino de los productos intelectuales. Pero ahora, después de la muerte del Profeta, la mayoría de los árabes se rebelaron contra su sucesor y tuvieron que ser reducidos a la sumisión por la fuerza. Especialmente sangrienta fue la contienda contra el profeta Maslama, un imitador de Mahoma, conocido comúnmente con el diminutivo burlón de Musailima (es decir, "Pequeño Maslama"). En esa época (633 d.C.) cayeron muchos de los musulmanes más devotos, los mismos hombres que sabían de memoria la mayoría de los fragmentos del Corán. Omar empezó entonces a temer que el Corán pudiera ser olvidado por completo, e indujo al califa Abu Bakr a que se encargara de la recopilación de todas sus partes. El califa encargó la tarea a Zaid, el hijo de Thabit, un nativo de Medina, que tenía entonces unos veintidós años de edad, que había actuado a menudo como amanuense del Profeta, a cuyo servicio se dice incluso que aprendió las letras judías. El relato de esta recopilación del Corán ha llegado hasta nosotros en varias formas sustancialmente idénticas, y se remonta al propio Zaid. Según él, recopiló las revelaciones de copias escritas en piedras planas, trozos de cuero, costillas de hojas de palma (no las hojas de palma en sí) y materiales similares, pero principalmente "de los pechos de los hombres", es decir, de su memoria. De ellos escribió una copia en limpio, que entregó a Abu Bakr, de quien llegó a su sucesor Omar, quien a su vez la legó a su hija Hafsa, una de las viudas del Profeta. Esta redacción, comúnmente llamada *al-suhuf* ("las hojas"), no tuvo desde el principio autoridad canónica; y su disposición interna sólo puede conjeturarse.

Los musulmanes estaban tan lejos como siempre de poseer un texto uniforme del Corán. Los más valientes de sus guerreros a veces sabían lamentablemente poco sobre él; la distinción en *ese* campo la concedían alegremente a hombres piadosos como Ibn Mas'ud. Sin embargo, era inevitable que surgieran discrepancias entre los textos de los eruditos profesos, y como estos hombres en sus diversas localidades eran autoridades

en la lectura del Corán, comenzaron a estallar disputas entre las levas de los diferentes distritos sobre la verdadera forma del libro sagrado. Durante una campaña en 30 AH (650-1 d.C.), Hodhaifa, el vencedor en la gran y decisiva batalla de Nehawand -que fue para el imperio de los sasánidas lo que Gaugamela fue para el de los aqueménidas- percibió que tales disputas podían volverse peligrosas, y por lo tanto instó al califa 'Uthman a la necesidad de un texto universalmente vinculante. El asunto fue confiado a Zaid, que había realizado la colección anterior, junto con tres importantes Quraishitas. Estos reunieron tantos ejemplares como pudieron y prepararon una edición que debía ser canónica para todos los musulmanes. Para evitar más disputas, quemaron todos los demás códices excepto el de Hafsa, que, sin embargo, fue destruido poco después por Marwan, el gobernador de Medina. La destrucción de los códices anteriores fue una pérdida irreparable para la crítica; pero, para el objetivo esencialmente político de poner fin a las controversias admitiendo sólo una forma del libro común de la religión y de la ley, esta medida era necesaria.

El resultado de estos trabajos está en nuestras manos; no tenemos información fidedigna sobre cómo se llevaron a cabo, ya que la tradición está en este caso demasiado bajo la influencia de presuposiciones dogmáticas. No se esperarían los métodos críticos de una comisión científica moderna de una época en la que la más alta educación literaria para un árabe consistía en saber leer y escribir. Ahora me parece muy probable que esta segunda redacción haya tenido esta forma sencilla: Zaid leyó del códice que había escrito previamente y sus asociados, simultánea o sucesivamente, escribieron una copia cada uno según su dictado. Supongo que éstas fueron las tres copias que, según nos han informado, se enviaron a las capitales Damasco, Basora y Kufa, para que en primer lugar fueran los estandartes de los soldados de las respectivas provincias. Sin duda, se conservaría una cuarta copia en Medina. Sea como fuere, ahora es imposible distinguir en la forma actual del libro lo que pertenece a la primera redacción de lo que corresponde a la segunda.

En la disposición de las distintas secciones, no era posible una aclaración según el contenido debido a la variedad de temas que a menudo se trataban en una sura. Una disposición cronológica no era posible, porque la cronología de las piezas más antiguas debía conocerse imperfectamente y porque en algunos casos se habían unido pasajes de diferentes fechas. De hecho, en ese período se hacía caso omiso de los principios sistemáticos de este tipo. Por

consiguiente, las piezas se disponían en un orden indiscriminado, y la única regla observada era colocar las suras largas primero y las más cortas hacia el final, e incluso eso estaba lejos de cumplirse estrictamente. La sura corta inicial está colocada así debido a su superioridad sobre el resto, y se conservan dos fórmulas mágicas para una especie de protección al final; éstas son las únicas huellas especiales de un diseño. La combinación de piezas de diferente origen puede proceder en parte de los poseedores de los códices a partir de los cuales Zaid compiló su primera copia completa, y en parte del propio Zaid. Las suras individuales están separadas simplemente por la inscripción "En el nombre de Dios, el Compasivo Compasivo", que sólo falta en la novena. Los títulos adicionales que se encuentran en nuestros textos (el nombre de la sura, el número de versículos, etc.) no estaban en los códices originales y no forman parte integral del Corán.

Se dice que Uthman ordenó a Zaid y a sus asociados que, en caso de desacuerdo, siguieran el dialecto de Quraish; pero, aunque está bien documentado, este relato difícilmente puede ser correcto. La escritura extremadamente primitiva de aquellos días era completamente incapaz de reproducir diferencias tan pequeñas como las que pueden haber existido entre la pronunciación de La Meca y la de Medina.

El Corán de 'Uthman no estaba completo. Algunos pasajes son evidentemente fragmentarios; y todavía existen algunos fragmentos sueltos que originalmente eran partes del Corán, aunque Zaid los ha omitido. Entre ellos hay algunos que no hay razón para suponer que Mahoma deseaba suprimir. Es fácil que Zaid haya pasado por alto algunos fragmentos sueltos, pero es muy improbable que omitiera deliberadamente algo que creía que pertenecía al Corán. Se ha conjeturado que, por deferencia a sus superiores, mantuvo fuera del libro los nombres de los enemigos de Mahoma, si ellos o sus familias llegaron a ser respetados posteriormente. Pero debe recordarse que Mahoma nunca tuvo la costumbre de referirse explícitamente a personas y asuntos contemporáneos en el Corán. Sólo se menciona por su nombre a un solo amigo, su hijo adoptivo Zaid (xxxiii. 37), y a un solo enemigo, su tío Abu Lahab (cxi.) -y estos por razones muy especiales-; y el nombre de este último ha quedado en el Corán con una terrible maldición adjunta, aunque su hijo había abrazado el Islam antes de la muerte de Mahoma, y aunque sus descendientes pertenecían a la alta nobleza. Así, por otra parte, no hay un solo versículo o cláusula que pueda considerarse plausiblemente una interpolación

de Zaid a instancias de Abu Bakr, 'Umar o 'Uthman. Puede que haya habido pequeños errores administrativos, pero el Corán de 'Uthman sólo contiene elementos genuinos, aunque a veces en un orden muy extraño.

Todavía se puede demostrar con bastante claridad y en detalle que los cuatro códices del Corán de Uthman se desviaban entre sí en aspectos ortográficos, en la inserción u omisión de un *wa* ("y") y en minucias similares; pero estas variaciones no afectan en ningún caso al sentido. Todos los manuscritos posteriores se derivan de estos cuatro originales.

Al mismo tiempo, las demás formas del Corán no se extinguieron de inmediato. En particular, tenemos alguna información sobre el códice de Ubai ibn Ka'b. Si la lista que da el orden de sus suras es correcta, debe haber contenido sustancialmente los mismos materiales que nuestro texto; en ese caso, Ubai ibn Ka'b debe haber utilizado la colección original de Zaid. Lo mismo es cierto con respecto al códice de Ibn Mas'ud, del que también tenemos un catálogo. Parece que el principio de colocar las suras más largas antes de las más cortas fue aplicado de manera más consistente por él que por Zaid. Omite el 1 y las fórmulas mágicas de los cxiii y cxiv. Ubai ibn Ka'b, por otro lado, había incorporado dos oraciones cortas adicionales, cuya autenticidad no me atrevo a cuestionar ahora, como lo hice anteriormente. Es fácil comprender que puedan haber existido diferencias de opinión sobre si las fórmulas de este tipo pertenecen al Corán y en qué medida. Se han conservado algunas de las lecturas divergentes de ambos textos, así como un número considerable de otras variantes antiguas. La mayoría de ellas son decididamente inferiores a las lecturas recibidas, pero algunas son igualmente buenas y unas pocas merecen preferencia.

El único hombre que parece haberse opuesto seriamente a la introducción general del texto de 'Uthman es Ibn Mas'ud. Fue uno de los discípulos más antiguos del Profeta y le había prestado servicios personales con frecuencia; pero era un hombre de opiniones limitadas, aunque es uno de los pilares de la teología musulmana. Su oposición no tuvo ningún efecto. Ahora bien, cuando consideramos que en ese tiempo había muchos musulmanes que habían oído el Corán de boca del Profeta, que otras medidas del imbécil 'Uthman se encontraron con la resistencia más vehemente por parte de los fanáticos campeones de la fe, que estos fueron aún más incitados contra él por algunos de sus viejos y ambiciosos camaradas, hasta que al final lo asesinaron, y finalmente que en las guerras civiles después de su muerte los varios partidos

se alegraban de cualquier pretexto para tildar a sus oponentes de infieles, cuando consideramos todo esto, debemos considerarlo como un fuerte testimonio a favor del Corán de 'Uthman que ningún partido -el de 'Ali sin exceptuar- repudió el texto formado por Zaid, quien era uno de los más devotos seguidores de 'Uthman y su familia, y que incluso entre los chiítas detectamos muy pocas señales de insatisfacción con la conducta del califa en este asunto.

Pero esta redacción no es el final de la historia textual del Corán. El antiguo alfabeto árabe era muy imperfecto; no sólo carecía de marcas para las vocales cortas y, en parte, incluso para las largas, sino que a menudo expresaba varias consonantes con el mismo signo, pues las formas de diferentes letras, antes claramente distintas, se habían vuelto gradualmente idénticas. Así, por ejemplo, sólo había un carácter para expresar B, T, Th, y también al principio y en medio de las palabras N e Y (I). Aunque el lector que estaba perfectamente familiarizado con el idioma no tenía, por lo general, ninguna dificultad para descubrir qué pronunciación tenía en mente el escritor, sin embargo, como había muchas palabras que admitían ser pronunciadas de maneras muy diferentes, no eran infrecuentes los casos en que la pronunciación era dudosa. Esta variedad de lecturas posibles fue al principio muy grande, y parece que muchos lectores se propusieron descubrir pronunciaciones nuevas, siempre que fueran del todo apropiadas para el texto ambiguo. También había una licencia dialéctica en las formas gramaticales, que hasta entonces no había sido muy restringida. Muchos intentaron establecer una pronunciación más refinada del Corán que la que era habitual en la vida cotidiana o en la literatura secular. Las diversas escuelas de “lectores” diferían mucho entre sí, aunque en su mayor parte no había divergencias importantes en cuanto al sentido de las palabras. Poco a poco, algunos de ellos llegaron a ser considerados como autoridades especiales, y el resto desapareció. En general, se considera a siete lectores como autoridades principales, pero a efectos prácticos este número se redujo continuamente con el tiempo, de modo que en la actualidad sólo se utilizan dos “estilos de lectura”: el estilo común de Hafs y el de Nafi', que prevalece en África al oeste de Egipto. Sin embargo, existe una literatura masorética muy completa en la que se indican otros estilos. La invención de los signos vocálicos, de los puntos diacríticos para distinguir consonantes de formación similar y de otros signos ortográficos pronto puso fin a las conjeturas arbitrarias por parte de los lectores. Muchos fanáticos objetaron la introducción de estas innovaciones en el texto sagrado,

pero la coherencia teológica tuvo que ceder ante la necesidad práctica. En los códices exactos, de hecho, todos esos añadidos, así como los títulos de las suras, etc., están escritos con tinta de color, mientras que los caracteres negros parecen representar exactamente el original de 'Uthman. Pero probablemente no existe ninguna copia que sea totalmente fiel a este respecto.

La recitación correcta del Corán es un arte difícil de adquirir para los propios árabes. Además de la pronunciación artificial mencionada anteriormente, se debe observar una modulación semimusical. En estos aspectos también hay grandes diferencias entre las distintas escuelas.

En las bibliotecas europeas, además de innumerables manuscritos modernos del Corán, hay también códices o fragmentos de gran antigüedad, algunos de los cuales probablemente datan del primer siglo de la Huida. Sin embargo, para la restauración del texto, los trabajos de los eruditos antiguos sobre sus lecturas y modos de escritura son más importantes que los manuscritos, que, por elegantemente escritos y ornamentados que puedan estar, proceden de copistas irresponsables. El original, escrito por el propio 'Uthman, ha sido exhibido en varias partes del mundo musulmán. La biblioteca de la Oficina de la India contiene un manuscrito de este tipo, que lleva la suscripción: "Escrito por 'Uthman, hijo de 'Affan". Se trata, por supuesto, de falsificaciones descaradas, aunque de fecha muy antigua; lo mismo que los que afirman ser de la mano de 'Ali, uno de los cuales se conserva en la misma biblioteca. En tiempos recientes, el Corán ha sido impreso y litografiado con frecuencia tanto en Oriente como en Occidente.

Poco después de la muerte de Mahoma, algunos individuos se dedicaron a la exposición del Corán. Gran parte del texto era oscuro desde el principio, y otras secciones eran ininteligibles sin el conocimiento de las circunstancias de su origen. Por desgracia, quienes se adueñaron de este campo no eran muy honorables. Ibn 'Abbas, primo de Mahoma y principal fuente de la exégesis tradicional del Corán, ha dado difusión, por razones teológicas y de otro tipo, a una serie de falsedades; y al menos algunos de sus discípulos han imitado su ejemplo. Estas primeras exposiciones se ocupaban más del sentido y la conexión de versículos enteros que de las palabras por separado. Más tarde, a medida que el conocimiento de la lengua antigua declinaba y surgía el estudio de la filología, se empezó a prestar más atención a la explicación de los vocablos. Se han conservado muchos fragmentos de esta antigua exégesis

teológica y filológica de los dos primeros siglos de la Huida, aunque no tenemos un comentario completo de este período. La mayor parte del material expositivo se encontrará quizá en el extenso comentario del célebre Tabari (839-923 d. C.), del que se conserva una copia casi completa en la biblioteca virreinal de El Cairo. Otro comentario muy famoso es el de Zamakhshari (1075-1144 d. C.), editado por Nassau-Lees, Calcuta, 1859; pero este erudito, con su gran perspicacia y sutileza aún mayor, es demasiado propenso a leer sus propias ideas escolásticas en el Corán. El comentario favorito de Baidawi *(nacido en* 1286 d. C.) es poco más que un compendio del de Zamakhshari. Miles de comentarios sobre el Corán, algunos de ellos de tamaño prodigioso, han sido escritos por musulmanes; e incluso el número de los que todavía existen en manuscrito no es en absoluto pequeño. Aunque todas estas obras contienen mucho de inútil o falso, son ayudas inestimables para nuestra comprensión del libro sagrado. Sin duda, un europeo imparcial puede ver muchas cosas a simple vista con más claridad que un buen musulmán bajo la influencia de prejuicios religiosos, pero aún así estaríamos indefensos sin la literatura exegética de los musulmanes.

Incluso el musulmán árabe de la actualidad puede tener una comprensión muy vaga e imperfecta del Corán, a menos que haya realizado un estudio especial de su exégesis. Porque la gran ventaja, de la que se jacta el propio libro sagrado, de ser claro para todos, ha desaparecido en el transcurso de trece siglos. Además, la creencia general es que en el uso ritual del Corán, si se observa la recitación correcta, es irrelevante si se entiende o no el significado de las palabras.

Aún queda mucho por hacer por parte de los estudiosos europeos para la correcta interpretación del Corán. Necesitamos, por ejemplo, una clasificación y un análisis exhaustivos de todos los elementos judíos del Corán; un comienzo digno de elogio ya se ha dado en el ensayo de juventud de Geiger, *Was hat Mahomet aus dem Judenthum aufgenommen?* ["¿Qué tomó Mahoma del judaísmo?", véase el capítulo 11 de este volumen—ed.] Necesitamos especialmente un comentario exhaustivo, realizado con los métodos y recursos de la ciencia moderna. Ningún idioma europeo, al parecer, puede siquiera jactarse de una traducción que satisfaga por completo los requisitos modernos. Las mejores están en inglés, donde tenemos la traducción extremadamente parafrástica, pero admirable para su época, de Sale (impresa repetidamente), la de Rodwell (1861), que intenta presentar las piezas en

orden cronológico, y la de Palmer (1880), que sigue sabiamente los arreglos tradicionales. La introducción que acompaña a la traducción de Palmer no está en todos los aspectos al día con los estudios más recientes. Extractos considerables del Corán están bien traducidos en *Selecciones del Kur-an de E. W. Lane.*

Además de los comentarios sobre el Corán en su totalidad o sobre partes y temas especiales, los musulmanes poseen toda una literatura relacionada con su libro sagrado. Hay obras sobre la ortografía y la pronunciación correcta del Corán, obras sobre la belleza de su lenguaje, sobre el número de sus versículos, palabras y letras, etc.; incluso hay obras que hoy en día se llamarían «introducciones históricas y críticas». Además, el origen de la filología árabe está íntimamente relacionado con la recitación y la exégesis del Corán. Demostrar la importancia del libro sagrado para toda la vida mental de los musulmanes sería simplemente escribir la historia de esa vida misma, pues no hay ningún ámbito en el que no se haya sentido su influencia omnipresente, aunque desgraciadamente no siempre saludable.

La reverencia sin límites de los musulmanes por el Corán alcanza su punto culminante en el dogma (que apareció en fecha temprana por influencia de la doctrina cristiana de la Palabra eterna de Dios) de que este libro, como Palabra divina, es decir, pensamiento, es inmanente a Dios y, por consiguiente, *eterno* e *increado.* Este dogma ha sido aceptado por casi todos los musulmanes desde principios del siglo III. Algunos teólogos protestaron contra él con gran energía; de hecho, era demasiado absurdo declarar que un libro compuesto de palabras y letras inestables y lleno de variantes fuera absolutamente divino. Pero ¿para qué servían las distinciones y sofismas de los teólogos, si no podían eliminar tales contradicciones y condenar a sus oponentes por herejía?

Se pueden consultar especialmente las siguientes obras: Weil, *Einleitung in den Koran* [Introducción al Corán], 2.ª ed., 1878; Th. Nöldeke, *Geschichte des Qorâns* [Historia del Corán], Göttingen, 1860; y las *Vidas de Mahoma* de Muir y Sprenger.

CAPÍTULO 3. 'UTHMAN Y LA RECENSIÓN DEL CORÁN

Leone Caetani

En un número reciente, nos valimos del amable permiso del príncipe Leone Caetani para publicar una traducción de un ensayo de sus “Annali dell' Islam”. El artículo que sigue es otra traducción de este tipo tomada del séptimo volumen recientemente publicado. La primera parte está muy abreviada, siendo necesario por razones de espacio omitir algunos resúmenes y críticas muy esclarecedores de las opiniones de eruditos como Auguste Müller, Nöldeke y Karl Vollers. La esencia del ensayo es mostrar, en primer lugar, que hay razones suficientes para creer que el Corán tal como lo tenemos hoy, aunque no necesariamente falsificado en ningún sentido perverso, en cualquier momento, no representa la *ipsissima verba* de Mahoma; en segundo lugar, que la famosa primera recensión bajo Abu Bakr y 'Umar es un mito, al menos en lo que respecta a su promulgación oficial como el único ejemplar; en tercer lugar, que la recensión de 'Uthman se llevó a cabo más por motivos políticos que religiosos; En cuarto lugar, revisar incidentalmente nuestra opinión sobre el carácter de Uthman. La primera está respaldada por la afirmación de Vollers de que se puede sostener un desarrollo del lenguaje, independientemente del tema, del Corán sobre bases puramente filológicas. Por lo tanto, Caetani recapitula brevemente sus argumentos y acepta su conclusión principal. Observamos que no se hace ninguna alusión a la teoría de Casanova (véase la reseña, *The Muslim World,* enero de 1916) de que no se llegó a la finalidad hasta una recensión aún posterior en la época de al-Hajjaj, que parecería recibir apoyo indirecto de Vollers. —RF McNeile.

Publicado originalmente en *The Muslim World* 5 (1915): 380-90.

El Corán no fue recopilado durante la vida del Profeta; esto lo afirman claramente autoridades competentes. Los que figuran como recopiladores seguramente sólo recopilaron una parte, pues de lo contrario no se explica el gran esfuerzo que hicieron los tres califas, Abu Bakr, 'Umar y 'Uthman, después de la muerte de Mahoma para producir el único texto oficial de las revelaciones del Profeta.

La tradición de la primera compilación en el reinado de Abu Bakr suele aceptarse sin discusión, pero un examen del relato revela rápidamente ciertas contradicciones. Así, si la muerte de tantos musulmanes en al-Yamamah puso en peligro la conservación del texto, ¿por qué Abu Bakr, después de hacer su copia, prácticamente la ocultó, confiándola a la tutela de una mujer? La copia de Hafsah parece, de hecho, una invención para justificar las correcciones de la compilación posterior bajo 'Uthman. Admito, sin embargo, la probabilidad de que en la época de Abu Bakr y 'Umar, independientemente de la batalla de al-Yamamah, se haya preparado una copia del Corán en Medina, tal vez por sugerencia de 'Umar, exactamente como se recopilaron otras en las provincias, es decir, aquellas que fueron destruidas después por orden de 'Uthman. Es posible que la copia de Medina tuviera una mejor garantía de autenticidad; Mientras que la afirmación de que en el texto preparado por Abu Bakr y 'Umar no se aceptó ningún versículo que no fuera autentificado por al menos dos testigos, quienes declararon haberlo oído ellos mismos del Profeta, nos lleva a suponer que ya en la primera compilación coránica se suprimieron otros versículos que no tenían el apoyo requerido.

Si esta afirmación puede aceptarse como auténtica, indicaría -como es perfectamente natural y posible- que incluso mientras Mahoma vivió, o al menos inmediatamente después de su muerte, circulaban versículos apócrifos o erróneamente atribuidos al Profeta. Me parece igualmente probable que en los textos hechos en las provincias (es decir, los que fueron destruidos por 'Uthman) se hubieran introducido versículos apócrifos o insuficientemente autenticados, u otros que el Profeta y sus amigos y Compañeros más interesados no querían que se conservaran. Los tradicionistas musulmanes, por razones obvias, han tratado de eliminar todo tipo de sospecha en este sentido, ya que eso abriría un campo enorme para insinuaciones y conjeturas peligrosas en países tan fértiles en invención como Oriente. Tratan, por tanto, de hacer creer que las divergencias se limitaban a minucias del texto o a letras aisladas, para no comprometer el texto tal como está hoy ni admitir la

existencia de otros versículos perdidos o suprimidos. El pequeño número de versos que la tradición permite considerar dudosos me parecen pequeños fragmentos de fraude tradicionalista, aducidos para demostrar la escrupulosa exactitud del primer compilador y la absoluta seguridad del texto oficial.

La redacción oficial canónica, realizada por orden de Uthman, se debió a la incertidumbre que reinaba en torno al texto. Es evidente que en el año 30 de la Hégira no existía ninguna redacción oficial. La propia tradición admite que había varias «escuelas», una en Irak, otra en Siria, otra en Basora, además de otras en lugares más pequeños, y luego, exagerando en un sentido ortodoxo este escándalo, intenta hacer pasar por completamente irrelevantes las divergencias; pero tales afirmaciones no concuerdan con la oposición suscitada por el acto del califa en Kufa. La versión oficial debe haber contenido modificaciones bastante graves.

Estas observaciones generales, sin embargo, no abordan el aspecto político y moral de la compilación oficial del Corán bajo el reinado de Uthman. En realidad, este acto, aunque aparentemente de naturaleza puramente religiosa, estaba íntimamente ligado a cuestiones de la mayor importancia en la historia del Islam. Para explicar cómo puede ser esto posible, debemos examinar primero el origen y la posición de una nueva clase de la comunidad islámica, los conocidos como los *Qurra,* o lectores del Corán.

Es de lamentar que la tradición sea tan muda en cuanto a cómo surgió por primera vez esta nueva y singular clase de musulmanes. Fueron los principales agitadores de la revuelta contra Uthman y de la guerra civil que tiñó de sangre al Islam sólo veinticinco años después de la muerte del Profeta. Si supiéramos con mayor precisión quiénes eran realmente, cómo se constituyeron y cómo adquirieron tanta influencia sobre el pueblo, tendríamos en nuestras manos la llave que abriría de inmediato la puerta de muchos misterios relacionados con la tragedia de Medina en el año 35, con el arbitraje de Adhruh en el 38 y con las primeras revueltas jariyitas. Lamentablemente, el conocimiento que tenemos es muy vago.

El origen de los Lectores se remonta al Profeta y surge de un sistema práctico (aunque la tradición lo haya pasado por alto) por el cual Mahoma creó una categoría de personas especialmente instruidas en la revelación coránica. El silencio de la tradición sobre estos primeros pasos en la doctrina coránica se debe a la poca importancia que los propios musulmanes dieron a

tales ejercicios mentales mientras vivió el Profeta, quien, como fuente primordial de todo conocimiento divino, podía fácilmente arrojar luz sobre cualquier tema. En la época del Profeta no hubo una verdadera labor de proselitismo o propaganda coránica en el sentido que pretendieron los misioneros musulmanes en épocas posteriores. Por lo tanto, nos vemos obligados a desconfiar de gran parte de lo que las tradiciones tienen que decir al respecto. Los agentes de Mahoma en las diversas partes de Arabia tenían funciones especialmente políticas, fiscales o económicas, militares y diplomáticas, y sólo en parte religiosas. Para estar seguros de esto, basta con recordar que Mahoma envió a Arabia Oriental a 'Amr b. al-'As y al-'Ala b. al-Hadrami, dos Compañeros políticos, en nada notables por su práctica religiosa o su conocimiento del Corán. Las tradiciones sobre la misión en Yemen, correctamente interpretadas, llevan a la misma conclusión, aunque puede ser que los representantes de Mahoma allí, debido a la naturaleza especial de la población, tuvieran instrucciones más minuciosas en lo que respecta a los asuntos religiosos que los demás. Nunca debemos perder de vista el hecho de que las tradiciones de épocas posteriores han dado un color intensamente religioso a todos los recuerdos del Islam primitivo, y así han convertido en misioneros del Islam a muchos de los que en realidad eran sólo embajadores, espías o agentes políticos, cobradores de tributos en nombre del Señor de Medina. Mahoma consideraba la propaganda como su propia obra peculiar y no le importaba que otros asumieran en ese sentido ninguna delegación de sus más altas funciones. De ahí las numerosas embajadas de las tribus a Medina. La verdad islámica debe aprenderse inmediatamente de boca del Profeta, y por lo demás, una adhesión formal y el pago de ciertas obligaciones fiscales bastaban para que la tribu fuera considerada incuestionablemente musulmana.

A la muerte del Profeta, todo esto cambió radicalmente debido al temor que sintieron los Compañeros supervivientes de perder el texto sagrado coránico, que era el fundamento del Islam como institución política y religiosa. Los espectaculares triunfos de las armas musulmanas y la asombrosa extensión de su dominio fueron considerados como efectos directos de la obra y la enseñanza del Profeta, lo que, en consecuencia, despertó un gran interés tanto entre los musulmanes nominales, convertidos en su mayoría sólo de nombre, como entre aquellos que encontraron su lugar en la comunidad simplemente como súbditos. Las ventajas políticas, morales y financieras que confería el nombre de musulmán atrajeron la atención de todos los conquistados, de

modo que lo que durante la vida de Mahoma y la revuelta de las tribus en Riddah había sido considerado una carga y una humillación, se elevó mágicamente a un estado honorable, el codiciado signo del poder político. El Islam se convirtió en un emblema moral y religioso que todos los árabes se sintieron orgullosos de llevar. Con su adhesión pública al Islam, los árabes se afirmaron implícitamente como dueños de esa región del Asia occidental. La fuerza moral de este sentimiento, que constituía un valioso vínculo de unión y cohesión en la unidad anárquica de Arabia, fue vagamente prevista por la sagacidad de los primeros califas, especialmente Omar, que con su mandato político pretendía establecer el sentimiento de que los musulmanes constituían una gran y única familia. Por lo tanto, era necesario proporcionar a este sentimiento una base moral más segura y duradera, para evitar que se desvaneciera después de la primera embriaguez de la victoria; era necesario crear una doctrina y un rito que sirvieran como instrumentos para la preservación de la disciplina social y la unidad moral entre los musulmanes.

Mientras Mahoma vivió su ejemplo diario y su palabra satisfizo todas las necesidades, cuando él desapareció, los jefes de la comunidad se vieron obligados a tomar medidas para suplir esa gran carencia. Estamos tan acostumbrados a considerar el Islam como una institución en sí misma, poderosamente constituida, independiente de cualquier control personal como el de un papa, que tendemos a equivocarnos al calcular el primer período de transición. No tenemos suficientemente en cuenta que el Islam de Mahoma fue una creación de carácter absolutamente personal, centrada y fundada casi por completo en su propia individualidad, en su continuo, diario y personal apoyo. En sus revelaciones coránicas no hizo ninguna previsión real para el futuro de la comunidad ni para el momento en que el fundador o maestro desaparecería. Los sucesores de Mahoma se vieron llamados, pues, a emprender la inmensa tarea de transformar el Islam en una institución autónoma e impersonal, basada en el consenso de todos los miembros de la propia comunidad. La historia de los califatos de Uthman, Umar y Alí es la historia de este proceso inicial y muy difícil de transformación, y de las experiencias sombrías que permitieron colmar las lagunas de las ordenanzas del Profeta y corregir los errores de sus primeros sucesores. Así pues, era necesario proporcionar un jefe de la comunidad, fijar sus prerrogativas y las relaciones que debían existir entre él y los demás miembros de la comunidad; en definitiva, crear de la nada una gran administración estatal. La tarea habría sido bastante difícil si el gobierno islámico hubiera permanecido confinado en

el pequeño reino de Medina, tal como lo dejó Mahoma; la dificultad se multiplicó por cien con la conquista y fundación de un inmenso imperio. Todo tuvo que improvisarse, desde los detalles hasta los asuntos más importantes. Entre otras cosas, hubo que definir las funciones de los gobernadores de las provincias lejanas, donde se habían establecido los árabes. Hubo que determinar lo que estos gobernadores debían hacer para mantener vivo el sentimiento islámico y la unidad moral de sus subordinados. Así, la asamblea del viernes, que había sido una función semanal personal del Profeta, se transformó en una función regular, pública e impersonal, que el gobernador, en ausencia del califa, tenía el deber de presidir. Por lo tanto, hubo que idear un ceremonial especial mediante el cual el gobernador asumiera primero y ejerciera después su función de control en la administración. Así como el servicio del viernes también era una función religiosa que antes presidía Mahoma, así también en las provincias el gobernador, en lugar del Profeta, debía presidir las oraciones colectivas. A la función política estaba indisolublemente unida la función religiosa de la comunidad.

Las líneas generales de estas funciones del gobierno pueden haber sido indicadas por el propio Profeta a sus Compañeros cuando los envió a una expedición; pero las instrucciones eran incompletas porque el mando de las expediciones, o las tenencias de Mahoma en Medina cuando él estaba ausente en una guerra, eran creaciones excepcionales y duraban muy poco tiempo. Todos regresaban pronto a Medina, y sólo en presencia del Profeta se celebraba la verdadera y completa ceremonia del viernes. La conquista, al transformar la expedición de unos pocos días o semanas en una ocupación y emigración permanentes, trajo consigo nuevas exigencias con las que Mahoma nunca había soñado. No sólo los califas, sino la mayor parte de la sociedad musulmana, sentían profundamente la necesidad inmediata de una organización interna y moral del Islam como doctrina ceremonial. Precisamente de esa necesidad surgió la clase especial de personas que, bajo el nombre de *al-Qurra,* asumieron la tarea de difundir el conocimiento de la doctrina islámica, de los precedentes establecidos por el Profeta y, más que todo, del Corán, única base de la nueva doctrina desde la desaparición del fundador.

En torno a Mahoma se había formado en Medina una clase de hombres que habían adquirido, gracias a su constante contacto con el Profeta, un conocimiento bastante completo de las revelaciones coránicas y de todas las

costumbres y reglas de vida extraídas del reformador. A la muerte de Mahoma, cada uno de ellos se estableció naturalmente como maestro de todo lo que sabía y recordaba. Allí donde se asentaban los árabes, emigraban naturalmente algunos de estos recitadores, que no sólo servían para instruir a las masas árabes reunidas bajo la bandera del Islam sin haber visto nunca al Profeta, sino también para educar a otros *Qurra* y para formar pequeñas escuelas separadas en todos los asentamientos importantes de árabes en las provincias conquistadas.

Al principio, la labor de propaganda y de instrucción sistemática, impartida casi siempre por el método oral, se llevaba a cabo de manera bastante ordenada bajo la dirección exclusiva del califa, que vigilaba todo. Eran compañeros que, en interés de la comunidad, realizaban esta labor como un sacrificio por el bienestar social. Pero después, con el crecimiento vertiginoso del imperio, con la asombrosa multiplicación de los centros islámicos y la creciente necesidad de estos instructores, surgió una clase especial de hombres, discípulos de los primeros, que, aunque inferiores a ellos, estaban inspirados por un sentimiento religioso más o menos sincero, pero al mismo tiempo estaban empeñados en aprovechar su saber para asegurarse un sustento más fácil del que podían obtener con su sola pensión. Entre los hombres buenos y sinceros se introdujeron hipócritas, agitadores, aventureros, que actuaban cada uno por su cuenta, buscando su propio interés, o lo que, desde su punto de vista particular, era el interés de la comunidad. Una institución buena en su comienzo se convirtió rápidamente en un peligro para la concordia y la unidad política de los musulmanes.

No sólo aparecieron tendencias locales y particularistas, no sólo estos propagadores del Islam asumieron una actitud independiente y rebelde frente a la autoridad central, creyéndose autorizados a criticar y dictar leyes al propio califa y a sus gobernadores, sino que también en sus instrucciones aparecieron discrepancias en el ritual; variaciones en el texto sagrado, que muy pocos conocían perfectamente, comenzaron a imponerse por todas partes.

Los lectores no deben ser considerados, sin embargo, como una clase de personas totalmente distinta de las demás, marcada por su profesión; no existía un círculo cerrado de especialistas. Cualquiera que tuviera algún conocimiento, incluso superficial o parcial, del texto podía actuar como lector de la parte que conocía. No formaban un partido político, pues se los

encontraba en todas las clases y en todos los lugares, tanto entre los sirios como entre los iraquíes. Sin embargo, debido a la condición especial de la sociedad musulmana en este período temprano, la *Qurra* adquirió una influencia social y una importancia que no se mantuvo en las generaciones posteriores, cuando la cultura islámica se había extendido por todas partes y habían surgido tantos otros tipos de médicos y maestros del pueblo. El número de los que se dedicaron a esta profesión, la influencia que adquirieron sobre las masas y la dirección que dieron al descontento general, se convirtieron rápidamente en una fuente de seria preocupación en Medina. El conocimiento que pretendían tener del texto sagrado les confería un prestigio que, en muchos casos, incluso los elevaba a la estima del pueblo por encima de los gobernadores del califa, que, en su mayoría, eran hombres incultos, que vivían continuamente bajo las armas y desconocían el Corán. Basta con mencionar al famoso Khalid bin al-Walid, que se jactaba de su ignorancia del Corán.

En la época de que hablamos, los jefes de la agitación secreta contra el gobierno eran precisamente *Al-Qurra,* que utilizaba su pretendida cultura como arma de oposición y crítica a las acciones del gobernador, dando así al movimiento un carácter general y democrático que lo hacía particularmente difícil de vigilar y controlar. El califa Uthman y sus consejeros no tardaron en percibir todo el peligro de la nueva situación interna. La cantidad y variedad de estas escuelas del texto sagrado y de sus dogmas amenazaban la unidad de doctrina, de inclinación y de sentimiento, indispensable para el éxito futuro de la sociedad musulmana. En el Corán aparecieron discrepancias que no podían sino aumentar con el tiempo. Entre el pueblo y el gobernador se interpuso así una clase de hombres que se arrogaban derechos y una preeminencia moral, cuyo efecto fue una especie de independencia respecto de la autoridad política. En resumen, valiéndose de la doctrina que pretendían poseer en mayor y mejor medida que los representantes del califa, excitaron al populacho contra el poder ejecutivo y fueron los primeros en denunciar, exagerar e incluso inventar los errores de Uthman y sus agentes.

El desdichado destino de Uthman fue no sólo buscar un remedio a los errores financieros de su gran predecesor Umar, sino también oponerse a todas las consecuencias morales de la dirección errónea que estaba tomando la sociedad islámica bajo la presión de la adversidad y de amargas decepciones. Es nuestro deber como historiadores imparciales afirmar que, si

bien Uthman no pudo hacer frente a la intrincada situación política, si tuvo mala suerte en la elección de sus gobernadores y fracasó en su intento de apuntalar las arruinadas finanzas del imperio, sin embargo, tenía toda la razón cuando trató de prevenir la incipiente anarquía doctrinal que amenazaba a la comunidad islámica, tomando medidas enérgicas para evitar la multiplicación de versiones del texto sagrado. La medida adoptada por Uthman fue radical y audaz, y contrasta con la reputación de debilidad que la tradición le atribuye en otros actos de su administración.

'Uthman ordenó la compilación de un texto oficial único del Corán y la supresión violenta, la destrucción por fuego de todos los demás ejemplares existentes en las provincias. Semejante acto exigía un considerable coraje político, pues era un desafío abierto a toda la clase de los Lectores y un intento eficaz de poner fin al monopolio del texto sagrado que ellos reclamaban. El gobierno central afirmó su autoridad también en esta materia, e implícitamente tachó de falsificadores a todos los que no recitaran el Corán en una forma idéntica al texto oficial. El edicto de 'Uthman se llevó a cabo con la mayor precisión, pues no ha sobrevivido ni un solo ejemplar anterior a este oficial. La acción despertó el más amargo resentimiento de los Lectores y sin duda aumentó el malestar contra el califa; pero la tradición, que hubiera querido hablar mal de 'Uthman también en este sentido, se ha abstenido prudentemente de hacer aquí la más mínima insinuación contra él. El tema es demasiado delicado y la acción de Uthman se ajustaba demasiado al espíritu de los tiempos posteriores como para que se atreviera a protestar. Hay que añadir que, aunque no se pudiera atribuir a la copia oficial de Uthman todas las copias existentes del Corán, cualquiera que pusiera en duda la acción de Uthman se expondría a la acusación de poner en duda el fundamento de todo el Islam, ya que el mundo islámico, de un extremo al otro, vive con la convicción de que el texto existente hoy representa la palabra verdadera, eterna e inmutable de Dios.

La tradición se encuentra en evidente desventaja en este punto delicado, pues se ve obligada a reconocer que la canonización oficial del texto sagrado se debe al califa, del que, por otras razones, tanto tiene que decir en su afán de disculpar la conducta de su sucesor, 'Ali, el Benjamín de la tradición ortodoxa. Estas consideraciones explican el afán de los tradicionistas por inventar una compilación anterior del texto sagrado durante el reinado del intachable Abu

Bakr, el califa perfecto y santo, pues de este modo 'Uthman aparece únicamente como el copista del texto dejado por Abu Bakr.

Las medidas adoptadas por Uthman y su esfuerzo por atacar con audacia a una clase poderosa de sus súbditos en un período de efervescencia política fuertemente teñida de pasión religiosa muestran su gobierno bajo una nueva luz. No es el hombre tímido que cede primero ante sus parientes y luego ante la multitud de descontentos, sino el soberano que, por razones propias, emite un mandato y se encarga de que se cumpla por completo frente a una fuerte agitación. Por lo tanto, llegamos a inferir indirectamente que la tradición ha atravesado el carácter del califa y que, aunque puede haber sido débil con su propia familia y en algunas circunstancias de menor importancia, era, por otra parte, un hombre de valor y energía de una manera que, por regla general, no se ha reconocido. Su administración ya no parece dictada por la mente de un anciano decrépito; Fue más bien un intento honesto y valiente de enfrentar una revolución interna que estaba bien madura y finalmente estalló, no por los errores del califa y sus amigos y parientes, sino como resultado de errores previos irreparables que Uthman no había tenido oportunidad de controlar.

CAPÍTULO 4. TRES CORANES ANTIGUOS

Alfonso Mingana

EL AÑO 611 d.C., UN ILUSTRE MIEMBRO DE LA TRIBU ÁRABE DE QURAISH OYÓ, EN LA CUEVA DE HIRA, UNA VOZ QUE LE DABA EL SENTIDO solemne: “Clama en el nombre de tu Señor que creó, creó al hombre de coágulos de sangre”. Suratul 'Alaq (xcvi. 1-2). [1]).

Cualquiera que sea el grado de credibilidad que un crítico imparcial pueda otorgar a esta tradición, sostenida como una verdad inquebrantable por más de doscientos cincuenta millones de personas, debemos al menos tener en cuenta que una tradición sancionada durante el largo período de trece siglos debe inspirar cierto respeto y confianza.

El hombre que escuchó esta voz secreta fue Muhammad, y el resultado de la recitación del mensaje que recibió es el mahometanismo, cuyo único fundamento es el libro titulado *al-Qur'ān* [Corán], que originalmente significa “recitación” *por excelencia* .

El Corán ha sido estudiado científicamente sólo en los últimos siglos, y los resultados de las investigaciones genuinas sobre este tema nos inducen hoy a afrontar el libro islámico con una serenidad mental que contrasta un poco con la fascinación entusiasta y a menudo ciega que caracteriza las composiciones coránicas del mundo musulmán. Por esta razón, deseamos fervientemente que se cree pronto un espíritu de crítica superior entre los teólogos musulmanes modernos, quienes, atraídos por tantos teólogos, comentaristas y exegetas cristianos, abandonen entonces la senilidad pueril en la que han vivido y viven todavía, y el bajo tradicionalismo de la doctrina que empobrece toda la belleza de sus escritos.

Publicado originalmente como Introducción de *hojas de tres antiguos Coranes posiblemente pre-otmánicos con una lista de sus variantes,* editado por el

reverendo Alphonse Mingana y Agnes Smith Lewis (Cambridge, Reino Unido: 1914), págs. xi-xxxii.

Veamos lo que el propio Mahoma piensa del libro inspirado mediante el cual intentó, si era posible, derribar los baluartes cristianos y judíos, minando desde su base los cimientos de todo lo que los antiguos profetas y apóstoles transmitieron a sus respectivos admiradores:

"Di: Si los hombres y los genios se reunieran para producir un Corán como éste, no lo producirían, aunque unos ayudaran a otros." (Sura Bani Isra'il, xvii. 90.)

"Si dicen: "El Corán es de su propia invención", di: "Traed, pues, diez suras como ésta de vuestra propia invención; llamad en vuestro auxilio a quien podáis en lugar de a Alá". (Sura Hud, xi. 16.)

"Si tenéis dudas sobre lo que hemos revelado a nuestro siervo, presentad una sura semejante." (Sura al-Baqarah, ii. 21.)

"Los escritores musulmanes, al reconocer que el Corán es la expresión directa de la divinidad, hicieron imposible que cualquier musulmán criticara la obra, y ésta se convirtió, por el contrario, en el criterio con el que debían juzgarse otras composiciones literarias. Los gramáticos, lexicógrafos y retóricos partieron de la premisa de que el Corán no podía estar equivocado y que todas las obras sólo se acercaban a la excelencia en la medida en que imitaban con más o menos éxito su estilo." [2]

Antes de examinar la veracidad de estas afirmaciones, desearíamos dirigir la atención de todo lector del Corán a los siguientes puntos: (1) Las fuentes del Corán. (2) Si despojamos de su texto los acontecimientos históricos y las circunstancias en las que fue escrito, se convierte en una composición inexplicable. (3) ¿Cómo se conservaron los versículos del Corán desde el año 612 hasta el 632? (4) ¿Quién es el compilador del texto estándar que tenemos hoy? ¿Es esta compilación auténtica?

El primer punto es muy fácil de tratar, y puesto que el Profeta probablemente no sabía ni leer ni escribir, [3] Los detalles que tratan de la unidad de Dios y de las diversas formas de concepción oriental de las

obligaciones religiosas, a saber, la oración, la limosna, el ayuno, etc., deben haber sido inspirados principalmente por información oral extraída de los cristianos, y especialmente de la fuerte colonia judía de La Meca y los distritos vecinos. Además del magistral libro de Nöldeke, el lector encontrará información confiable sobre este tema en *Was hat Mahomet aus dem Judenthum aufgenommen? ["¿Qué tomó Mahoma prestado del judaísmo?"] de Geiger (1833) para el elemento judío en el Corán, y en The Original* de W. St. Clair-Tisdall. *Fuentes del Corán* (1905). Se pueden encontrar algunas buenas ideas en *Une nouvelle* source *du Qoran* ["Una nueva fuente del Corán"] del profesor Huart (1904). Debemos llamar la atención sobre los siguientes detalles:

Mucho antes de la época del Profeta, los Quraishitas se mezclaron con los cristianos, y alrededor del 485 d.C. un conocido escritor sirio, Narsai, el fundador de la Universidad de Nisibis, menciona las terribles incursiones que los antepasados de Muhammad solían hacer en el distrito de Beith 'Arabayé, en Asiria Occidental: "La incursión de los hijos de Agar fue más cruel incluso que el hambre, y el golpe que dieron fue más doloroso que la enfermedad; la herida de los hijos de Abram es como el veneno de una serpiente, y tal vez haya un remedio para el veneno de los reptiles, pero no para el de ellos... Culpemos siempre la inclinación inmunda de los hijos de Agar, y especialmente a la gente (la tribu) de Quraish que son como animales". [4]

La distancia entre Arabia y el desierto de Siria no asombrará a nuestro lector si piensa en la vida seminómada de todo buen árabe, cuando montaba en su veloz yegua. Leemos en *el Synodicon Orientale:* [5.] En torno al año 486 d. C., el famoso Barsauma de Nisibis fue designado junto con Kardagh Nakwergan, *dux romano* y rey de los árabes, para resolver las diferencias que surgieron a raíz de la delimitación rudimentaria de las fronteras romana y persa en el este de Arabia. Una carta de Barsauma a Acacio, catolicós de Seleucia, nos informa de que los árabes llamados tuaítas no habrían permitido que los habitantes de la provincia de Beith 'Arabayé vivieran en paz a pesar de sus continuas incursiones. Estos árabes, que no deben confundirse con los tayayés, Tay, y que tan extrañamente molestaban las partes occidentales del antiguo imperio asirio, vivían en las llanuras arenosas de la tierra suroccidental de los sasánidas y, por su proximidad al país del profeta de La Meca, debieron haber sacudido más de una vez a las primitivas autoridades religiosas de Arabia central. En los distritos adyacentes al país donde se

encuentra La Meca, varios pequeños reinos eran casi medio cristianos, y un documento de valor supremo [6] prueba que Hira ya era un obispado en el año 410 d.C.

En vista de los escasos logros científicos del Profeta, la cuestión de las fuentes del Corán ha sido objeto de intensos debates entre las antiguas comunidades cristianas. El resultado de algunas de sus reflexiones dio lugar a la curiosa *Historia de Rabban Bebira.* La segunda parte de esta leyenda, que narra la entrevista de Mahoma con este monje y cuya época de composición puede ser mediados del siglo VIII, es una prueba irrefutable tanto de la ignorancia de los eruditos cristianos de la época sobre las fuentes genuinas del Corán como de su convicción de que tenía un origen extranjero. MR Gottheil, que publicó esta historia en 1899, [7.] Observa que la primera parte, que contiene el encuentro de Behira con Isaías, y la tercera, que muestra algunas visiones apocalípticas sobre el Islam, pueden datar del siglo XI, pero la segunda parte es mucho más antigua. Sería interesante saber si esta segunda parte no tiene valor histórico; pero como esta cuestión es una digresión de nuestro tema, nos contentaremos con una referencia a ella.

La crítica interna del Corán mostrará fácilmente esta evidencia elemental de una fuente extranjera; pero lo que no podemos explicar de ninguna manera son los maravillosos anacronismos sobre la antigua historia israelita. La única manera posible de explicarlos sería la distancia que separa el momento de la inspiración de los versículos del momento en que el Profeta recibió la comunicación oral. ¿Quién no se sorprenderá al saber que en el Corán se confunde a Miriam, la hermana de Aarón, con la Virgen María? (Surat 'Ali-'Imran, iii. 31 *y siguientes)* y que se presenta a Amán como ministro del Faraón, en lugar de Asuero (Suratul-Qasas, xxviii. 38. Suratul-Mu'men, xl. 38 *y siguientes*) . La ignorancia, también, del autor del Corán sobre todo lo que ocurre fuera de Arabia y algunas partes de Siria hace que la fertilidad de Egipto, donde la lluvia nunca falta, por la sencilla razón de que se ve muy raramente, dependa de la lluvia en lugar de la inundación del Nilo. (Sura Yusuf, xii. 49.) Además, el mayor honor que la tradición israelita otorga a Esdras se encuentra en *Sanedrín,* xxi. 22, donde leemos que “Esdras habría sido plenamente digno de dar la ley, si Moisés no hubiera estado antes que él”; [8] Pero afirmar, como en Suratul-Taubah, IX, 30, que los judíos creían que Esdras era el hijo de Dios, como los cristianos pensaban del Mesías, es un grave error difícilmente justificable. Todos estos errores históricos reciben

otro apoyo no menos actual de la total confusión que se produce entre Gedeón y Saúl en Suratul-Baqarah, II, 250. Tales errores son manchas indelebles en las páginas del libro sagrado que es el objeto de nuestro estudio, y no se borran con la siguiente declaración:

"Te relatamos una historia excelente al revelarte este Corán, cuando antes eras uno de los negligentes". (Sura Yusuf, xii. 3.) Y además:

"Yo (Muhammad) no tenía conocimiento de los príncipes exaltados cuando disputaban sobre la creación del hombre; me fue revelado sólo como una prueba de que soy un predicador público". (Sura Sad, xxxviii. 67-70.)

Si tratamos de leer el Corán de principio a fin en el orden en que ha circulado desde la segunda mitad del siglo VII hasta nuestros días, nos daremos cuenta de que es el libro más incoherente de todos, y las flagrantes contradicciones que encontraremos nos asombrarán. Así, en Suratut-Taubah, leemos: "Haced la guerra a la gente a la que se ha entregado el libro, que... no prohíben lo que Alá y Su Enviado han prohibido, y que no profesan la profesión de la verdad, hasta que paguen tributo de mano en una condición humilde". Y de nuevo en Suratul-Baqarah, ii. 189, se dice: "Y combatid contra ellos hasta que no haya más tumulto, y el único culto sea el de Alá".

Pero en esta misma Sura-ul-Baqarah, v. 257, se dice: "Que no haya compulsión en la religión"; y en Sura-ul-Ankabut, xxix. 45: "Y no discutáis, excepto de la manera más amable, con la gente del libro". (Los cristianos y los judíos, por alusión a la Torá y al Evangelio, son llamados en el Corán *la gente del libro* .)

Los comentaristas musulmanes se dieron cuenta de estas contradicciones y descubrieron que la mejor manera de eliminarlas era el método histórico, y valiéndose de las vidas más antiguas del Profeta escritas por Zuhri, Musa ibn'Uqba, Abu Ishaq, Mada'ini, y los libros más conocidos de Ibn Hisham, Waqidi y Tabari, intentaron explicar cada versículo por las circunstancias en las que había sido revelado, y distribuyeron las suras del Corán en dos grupos distintos: las que fueron escritas en La Meca desde el 612 d.C. hasta el 622, y las que fueron reveladas en Medina, desde el 622 hasta el 632. El ensayo juvenil y tímido de los teólogos musulmanes ha sido ampliado considerablemente en los últimos años por muchos críticos; Cabe mencionar

aquí especialmente *la Geschichte des Qorâns* [Historia del Corán] de Nöldeke (1860) y *el Desarrollo histórico del Corán de E. Sell* (1905).

Por este método sincrónico, el Corán se convierte en un libro histórico y en la fuente más fiable de información sobre el Profeta. La piedra de toque de la veracidad de cualquier detalle de la vida de Mahoma contado por los historiadores del período de decadencia sería comprobar si ese detalle tiene algún fundamento suficiente en el libro islámico. Pero, en cualquier caso, si con esta crítica se salva el orden cronológico, no se puede excusar en modo alguno la versatilidad de la mente del Profeta, ya que, bajo la presión de la necesidad, contradijo cruelmente a veces lo que había afirmado antes. ¿Puede entonces el siguiente versículo inspirado en La Meca excusar algunas contradicciones flagrantes del Corán?

"Y no hemos enviado antes de ti a ningún enviado ni profeta en cuyos deseos Satanás no haya introducido ningún deseo indebido, sin que Alá desvirtúe lo que Satanás ha sugerido." (Sura-ul-Hajj, xxii. 51.)

No queremos discutir un ensayo juvenil sobre la explicación de estas dificultades, propuesto por algunos comentaristas piadosos que dicen que: "Alá ordenó varias cosas que, por buenas razones, fueron luego revocadas y abrogadas". Muchos de los comentaristas rígidos distinguen esos pasajes abrogados del Corán en tres tipos: "el primero, donde la letra y el sentido son abrogados; el segundo, donde sólo la letra es abrogada, pero el sentido permanece; y el tercero, donde el sentido es abrogado, aunque la letra permanece". Estas sutilezas de las escuelas teológicas no ofrecen un tema de estudio provechoso para un crítico serio.

La cuestión más importante en el estudio del Corán es su autenticidad indiscutible. En este tema, el primer paso sería la siguiente pregunta: ¿cómo pudo Mahoma, en todas las guerras que tan desgraciadamente agitaron su vida, en todos los desplazamientos que debió sufrir, conservar en su memoria todos los versículos que le habían sido revelados previamente, después de un intervalo de varios años? Probablemente nunca se dará una respuesta plausible y definitiva a esta pregunta, y la única hipótesis sostenible es la que descarta la dificultad suponiendo la memoria prodigiosa de sus seguidores, quienes se cree que aprendieron las estrofas de memoria, y eso en un período que duró desde 612 hasta 632. Esta hipótesis, que parece ser la de un *último recurso* , puede ser apoyada por el hecho de que el Profeta, que era más

probablemente un hombre iletrado, [9] Nunca había pensado en escribir un libro, ni en reunir en un código completo los versos dispersos que había recitado a sus amigos, en algunas circunstancias de su vida; tanto es así, que después de su muerte, los emisarios de Abu Bakr, su sucesor en el califato, apenas pudieron reunir algunos fragmentos separados de versos, a pesar de la buena memoria y el sumo cuidado de Zaid ibn Thabit, el verdadero compilador del Corán de hoy.

Este hecho histórico se sugiere por la primera negativa de Zaid a emprender la compilación del Corán, con el argumento de que el propio Profeta nunca lo había hecho. "¿Qué derecho tengo yo", le dijo Zaid a Abu Bakr, "a recopilar en forma de libro lo que el Profeta nunca tuvo intención de transmitir a la posteridad por este canal? Y dado que el Profeta nunca tuvo intención de dar su mensaje de esta manera, ¿es una tarea lícita la que se me ha ordenado hacer?"

En cuanto a la prodigiosa memoria de los pueblos orientales, que conservan imperturbablemente y fielmente versos de canciones y poemas, en su vida cotidiana, durante un largo espacio de tiempo, debemos decir que este hecho ha sido un poco exagerado; y casi siempre las cancioncillas rurales, usadas en nuestros días entre los bedawines y la población kurda de las llanuras de Siria y Mesopotamia, son recitadas por diferentes tribus de manera diferente, y los cambios son a menudo más o menos sensibles según la lejanía de las tribus entre sí. Así, por ejemplo, ¿cuántas lecturas significativas diferentes podemos encontrar en la conocida elegía árabe llamada *'Itabah,* en las diversas tribus bedawines de Albu-Hamad, Shammar, 'Aniza, Dleim? etc. y, además de las diversas lecturas, ¿cuántos nuevos versos del júbilo kurdo llamado *Mamo Zine* se utilizan en el clan mortal de Mira, que son absolutamente desconocidos en las tribus de Haja, Zewiki, Shakaki, etc.?

En cuanto a la fidelidad de una tradición entre los pueblos orientales, creo que se ha acentuado demasiado, y la mejor comparación para esta serie de tradiciones sería, para cualquiera que haya viajado por los áridos desiertos, una gran caravana de camellos grandes que caminan uno tras otro, pero todos guiados por un pequeño burro. No podemos, en efecto, entender por qué los pueblos orientales se desvían en este asunto de la ley natural de una evolución progresiva, y la tenacidad con la que algunas personas se aferran a antiguas creencias religiosas y hábitos de vida diaria no tiene nada que ver con el cambio de palabras y la exageración de los detalles históricos; y, por lo demás,

un hombre serio, que conozca la vida doméstica de los nómadas, sin duda comprobará que el burro que conduce la imponente caravana de camellos es a veces más pequeño en Oriente que en Occidente.

Además del canal ordinario de la maravillosa memoria de los árabes, muchos versículos han sido transmitidos a Zaid por escrito, un tipo de escritura que se usaba en La Meca en tiempos del profeta; pero como no podemos explicar por qué algunos versículos se escribieron y otros no, y especialmente como no se nos dice cuáles son los versículos transmitidos a Zaid por escrito y cuáles son los que sólo conocía de memoria, este hecho no puede entrar, hasta que salga a la luz más completa, en la esfera de un estudio científico y positivo. Creer que varios versículos del Corán fueron escritos por amigos del Profeta durante su vida está de acuerdo con algunas frases de este libro sagrado que mencionan claramente el nombre de *Kitab,* "lo que está escrito, escrituras", pero afirmar que las revelaciones fragmentarias fueron escritas casi en su totalidad y "guardadas promiscuamente en un cofre" es una buena noticia. [10] está en contradicción con el tipo de vida que llevó Mahoma y con las fuentes antiguas y auténticas. Al aceptar tradiciones tan bajas y apenas desinteresadas de autores musulmanes, ¿por qué no deberíamos considerar como verdaderas otras narraciones no menos autorizadas que nos informan que todas las suras fueron completadas según las instrucciones del ángel Gabriel, quien, por otra parte, sólo trajo a Mahoma, en paquetes, un texto escrito en una mesa de "enorme tamaño", llamada la *Mesa Preservada* y existente desde una eternidad cerca del trono de Alá? Los analistas piadosos musulmanes saben, también, que una copia hecha de este original eterno, ha sido enviada al cielo más bajo, desde donde Gabriel solía mostrarla una vez al año. [11] Al Profeta, envuelto en seda y adornado con oro y piedras preciosas del Paraíso. El Profeta mismo pone en boca de Dios las siguientes frases: “¡Por el Libro Luminoso! Nosotros (Alá) lo hemos hecho un Corán árabe para que podáis comprender; y es una transcripción del Libro Arquetipo que conservamos” (Suratuz-Zukhruf, xliii. 1-3), y también: “Nosotros mismos (Alá) te hemos enviado el Corán como una misiva de lo alto” (Suratud-Dahr, lxxvi. 23), y también:

“Este es el Corán honorable, escrito en la *Tabla Preservada* ; que nadie lo toque excepto los purificados” (Suratul-Waqi'ah, lvi. 77-78), y también: “Di, el Espíritu Santo lo ha traído con la verdad, de tu Señor”. Suratun-Nahl (xvi., v. 104), etc., etc.

Sabemos que el texto completo del Corán fue redactado dos veces por Zaid ibn Thabit, de quien se dice que fue el amanuense del Profeta. La primera recensión se hizo bajo el califato de Abu Bakr y por instigación de Omar, su sucesor, entre el 11 y el 15 de la Hégira. "Temo", dijo este verdadero creyente al califa, "que la matanza vuelva a arder entre los recitadores del Corán, en otros campos de batalla, y que se pierda mucho de ello. Por lo tanto, ahora mi consejo es que des órdenes rápidas para que se recopile el Corán". Abu Bakr estuvo de acuerdo y, dirigiéndose a Zaid ibn Thabit, dijo: "Eres un hombre joven y sabio; contra quien nadie entre nosotros puede lanzar una acusación. Por lo tanto, busca ahora el Corán y reúnelo". Cediendo a las súplicas conjuntas de Abu Bakr y de Omar, Zaid buscó fragmentos del Corán por todas partes y los reunió: hojas de dátiles, trozos de pergamino, tablas de piedra blanca y corazones de hombres. [12]

El Corán, así recopilado y redactado por Zaid, fue entregado por Omar a la custodia de su propia hija Hafsa, la viuda del Profeta. Ningún escritor contemporáneo nos dice de qué tipo eran estas tablas de piedra blanca o estas hojas de dátil, y las fuentes más antiguas no sugieren que el Profeta hubiera usado nunca tales materiales. Es muy posible, por tanto, que la única fuente que Zaid tuvo para la mayor parte del texto fueran "los corazones de los hombres" y algunos trozos dispersos de pergamino. Esta hipótesis se apoya en la absoluta falta de un orden cronológico en el Corán; y esta falta nos sugiere la idea de que el libro no es el resultado de una sola fuente de información, o de un recitador árabe, y que no ha sido escrito mediante un estudio profundo y laborioso, sino que es simplemente el resultado de muchos recitados diferentes que Zaid escuchaba día a día y que gradualmente escribía en la medida y proporción en que los recibía. Un día recibió unos versos "del pecho" de unos habitantes de Medina que trataban de la vida del Profeta en esa ciudad, y los escribió rápidamente en su libro; al día siguiente, oyendo otros recitales de algunos habitantes de La Meca, los incorporó a los versos anteriores revelados en Medina. Por esta razón, apenas podemos encontrar una sura larga del Corán que no esté compuesta dos o tres veces, es decir, que tenga versos que datan de la época en que el Profeta estaba todavía en su ciudad natal, y otros que se refieren al tiempo inmediatamente posterior a su huida a Yathrib. Es muy probable, también, que los trozos de pergamino utilizados por Zaid contuvieran a veces una narración completa de un incidente bíblico, y que el único trabajo del compilador fuera poner ese material bien digerido en una de las suras del libro que editó. En esta

categoría deben contarse todos los versos que tratan de la historia de José, del nacimiento de Cristo y muchas otras historias.

Finalmente, si entendemos correctamente el siguiente verso de la Sura al-Hijr (xv. 90-91): "Como enviamos sobre (castigamos) a los divisores (de la Escritura?) que dividieron el Corán en partes", estamos tentados a afirmar que, incluso cuando el Profeta estaba vivo, se notaron algunos cambios en la recitación de ciertos versos de su libro sagrado. No hay nada muy sorprendente en este hecho, ya que Muhammad no sabía leer ni escribir, y estaba a merced de amigos para la redacción de sus revelaciones, o, más frecuentemente, de algunos amanuenses mercenarios.

El libro, redactado con este método, siguió siendo el texto oficial y estándar hasta alrededor del 29-30 de la Hégira, bajo el califato de Uthman. En esa época, la maravillosa fidelidad de la memoria árabe era deficiente y, de acuerdo con una debilidad general de la naturaleza humana, se ha oído a los *creyentes* recitar los versículos del Corán de una manera diferente. Este hecho se debió especialmente, se dice, a los cientos de dialectos utilizados en Arabia. Se le pidió nuevamente a Zaid que pusiera fin a estas variaciones que habían comenzado a escandalizar a los devotos del Profeta. Ese infatigable compilador, asistido por tres hombres de la tribu de Quraish, [13.] Comenzó a hacer lo que ya había hecho quince años antes. Las copias anteriores hechas a partir de la primera escrita bajo Abu Bakr fueron destruidas por orden especial del califa: la revelación enviada desde el cielo era una, y el libro que contenía esta revelación debía ser uno solo.

El crítico señala que la única garantía de la autenticidad del Corán es el testimonio de Zaid; y por esta razón, un erudito que duda de si una palabra dada ha sido realmente utilizada por Mahoma, o si la ha empleado sólo Zaid por su propia autoridad, o basándose en el pobre testimonio de algunos recitadores árabes, no transgrede las estrictas leyes de la alta crítica. Si la memoria de los seguidores del Profeta ha sido considerada defectuosa desde el año 15 al 30 de la Hégira, cuando el Islam fue proclamado en toda Arabia, ¿por qué no pudo ser defectuosa desde el 612 al 632 de nuestra era, cuando el Profeta se vio obligado a defender a menudo su propia vida contra terribles agresores? Y si la primera recensión de Zaid contenía siempre las palabras reales de Mahoma, ¿por qué este compilador no se contentó con restablecerla en su totalidad, y por qué Uthman sintió la necesidad de una nueva recensión? ¿Cómo es posible que en el breve espacio de quince años se hayan podido

introducir variantes tan maravillosas en los pocos ejemplares que precedieron al reinado del tercer califa, que éste se vio obligado a destruir todos los que pudo encontrar? Si es cierto que Uthman sólo se inspiraba en fines religiosos, ¿por qué sus enemigos lo llamaban «el desgarrador de los Libros» y le ponían el siguiente estigma: «Encontró muchos Coranes y dejó uno solo; desgarró el Libro»? Por lo tanto, consideramos demasiado categórico el siguiente veredicto de Von Hammer: "Sostenemos que el Corán es tan seguramente la palabra de Mahoma como los mahometanos lo consideran la palabra de Dios".

Aunque no se puede dar una respuesta convincente digna de la crítica del siglo *XX* a las preguntas anteriores, creemos que Zaid se esforzó por reproducir fielmente, en la medida de lo posible, las palabras de Mahoma. Las imperfecciones de todo tipo y la falta de orden histórico que se encuentran en su libro son terribles testigos en contra de su capacidad intelectual; pero, por otra parte, las cualidades fragmentarias de las últimas suras, el buen control de los primeros califas y, especialmente, el momento oportuno de su recopilación, cuando muchos creyentes eran capaces de recitar varios versículos de memoria, dan testimonio de su fidelidad. Creemos también que si los logros históricos de los primeros musulmanes y del propio Zaid hubieran sido menos limitados, tal vez habrían modificado de alguna manera los errores históricos y topográficos que contiene el Corán.

Ahora bien, ¿en qué fecha se ordenó el Corán en el orden que sigue en nuestros días? El profesor DS Margoliouth observa con mucha razón que "la tarea de ordenar los textos sagrados en grupos fijos podría haber horrorizado a un musulmán; difícilmente podríamos creer que un contemporáneo del Profeta tuviera el coraje de intentarlo. Por otra parte, la idea de que las suras existían como marcos, que gradualmente se llenaban a medida que descendían las revelaciones, tiene poco que recomendar e implica la existencia de una copia oficial, que hemos visto que está excluida por la evidencia". [15] Nosotros sostenemos, sin embargo, que esta disposición fue hecha en el tiempo de la primera recensión, y no en la segunda; el escándalo que la habría seguido en el tiempo en que el Corán era conocido por muchos musulmanes, y especialmente por creyentes en países extranjeros, hace que la hipótesis contraria sea muy improbable.

La revisión de Othman nos ha sido transmitida sin modificaciones. Se ha conservado tan cuidadosamente que no se encuentran variaciones importantes -casi podríamos decir que ninguna variación en absoluto- en las

innumerables copias esparcidas por los vastos confines del Imperio del Islam. Desde entonces, facciones rivales y enconadas, que surgieron con el asesinato del propio Othman, un cuarto de siglo después de la muerte de Mahoma, han desgarrado el mundo musulmán; sin embargo, entre ellas sólo ha circulado *un Corán* ; y el uso consensual por todos de la misma escritura, en todas las épocas, hasta el día de hoy, es una prueba irrefutable de que ahora tenemos ante nosotros el mismo texto preparado por orden del desafortunado Califa. Probablemente no hay otra obra en el mundo que haya permanecido durante 12 siglos con un texto tan puro... Una de las máximas del mundo musulmán (apoyada quizás por la Sura xi. 2) es que el Corán es incorruptible y que está preservado del error y de la variedad de lectura por la interposición milagrosa de Dios mismo... Según la doctrina ortodoxa, cada sílaba del Corán es de origen divino, eterna e increada como la Deidad misma. [16]

De lo que hemos dicho en las páginas anteriores se desprende que si encontramos un manuscrito del Corán que presenta diversas lecturas de consonantes y de palabras completas, y más especialmente si este manuscrito ofrece algunas interpolaciones y omisiones, no sería demasiado temerario suponer que se remonta a un período preutmánico. La conclusión es clara y está corroborada por la historia constante del mundo musulmán, desde el siglo VII hasta nuestros días.

Al examinar la redacción lingüística del texto del Corán, deseamos examinar una cuestión que nos interesa más que las demás. ¿Contiene el Corán lo mejor de la lengua árabe? ¿Es verdadera la pregunta que lanza el propio Profeta? Además de las frases citadas en las páginas anteriores, el Profeta repite varias veces con cierto énfasis: «Hemos dado un Corán escrito en árabe; es en árabe como ha sido revelado este Corán, etc.». Los filólogos no se sentirán muy ofendidos si remitimos a nuestros lectores, para responder a esta pregunta, a las excelentes obras de un hombre que merece la gratitud de todos los orientalistas, Th. Nöldeke, y principalmente a su *Geschichte des Qorâns* (Historia del Corán) ya mencionada. Sólo deseamos llamar la atención sobre las siguientes observaciones:

La literatura árabe anterior a la época del Profeta es imperfectamente conocida, pero se nos puede permitir decir que no fue muy floreciente, ya que las huellas que dejó para las generaciones futuras son escasas en comparación

con la formidable multitud de lucubraciones útiles de la época posterior a Mahoma. Siendo así, no hay que culpar a los autores musulmanes cuando llaman a esa época la época de la *Ignorancia.* [17] - aunque con esta calificación se refieren especialmente a una ignorancia sobre Dios y sus atributos inmediatos. Las obras de los mejores escritores fueron recopiladas a principios del siglo IX por Asma'i y Tarafa, Amrul-Kais, 'Antara, Zuhair, Nabigha, 'Alkama. [18]

Si a este número le sumamos Ta'abbata-Sharran y Shanfara y algunos otros encontrados en el libro de Louis Cheikho [19] pero con algunas restricciones sobre la autenticidad de todos sus poemas podemos tener el número aproximado.

Ahora bien, cuando comparamos el estilo, el método de elocución, la pureza de los vocablos, el feliz ajuste de las palabras, la elección de buenas rimas en estos escritos preislámicos con el Corán, a menudo nos sentimos tentados a atribuirles una superioridad indiscutible; y sólo el tipo de vida, ajeno a todo conocimiento, puede explicar la gran inquietud que muestra el autor del Corán cuando desea escribir en rima y se encuentra falto de términos lexicográficos comunes. Así, en Suratul-Jinn, el autor tenía ciertamente la intención de escribir en prosa rimada (*saj* '), pero al fallarle su conocimiento lingüístico, repite la [misma] palabra seis veces al final de veintiocho frases cortas. Además de las repeticiones, al carecer de rimas, incluso con este método, cambia la letra *Dal* por una *ba'* en *los versículos* 5, 8 y 15, por una *qaf* en *los versículos 1 y 2* . 6, 13, 16. Este ejemplo, elegido entre cientos de otros que se encuentran frecuentemente en las suras finales, no se ve debilitado por algunos términos extranjeros y cacofónicos de los que está enamorado el autor del Corán (ex. sura lxxvi. 18; sura viii. 42; ii. 181; iii. 2 *et passim;* sura lxix. 36; lxxxiii. 7,8; lxxvi. 70; Suratun-Nisa [iv. 78 *et passim*]; Suratul-Maidah [v. 111-112, etc.], etc. [20] Creemos, además, que es por la falta de buenos conocimientos literarios que podemos explicar la desfiguración vulgar de los nombres John (Yohannan), Jesus (Esho') en *lahya* e *'Isa.* Mahoma parece haber tomado la forma vulgar de estos nombres dados en el lenguaje popular a los niños por algunos cristianos de ascendencia judía, de la misma manera que en inglés el nombre de Margaret se convierte en el de Margie (*Scottice,* Maggie, Meg, Peggie), el de Elizabeth, Lizzie o Bessie, y Robert, Bob o Bertie.

Otro ejemplo de ortografía no menos maravilloso se encuentra en Suratut-Tin, donde el nombre del Monte Sinaí (en árabe *Sīna'* como en Suratul-Mu' minin, xxiii. 20), se escribe *Sīnīna* (!) para que rime con el verso precedente y el siguiente. La desfiguración, también, del nombre de Elías (en árabe *Yäsa* como en Suratul-An'am, vi. 85) en *Yasīna* (!) para que rime con las palabras finales de la frase, sugiere en este punto un hábito sistemático por parte del Profeta (cf. Suratus-Safat, xxxvii. 130).

Esta desfiguración de los nombres propios se utiliza a veces de una manera tan torpe que, si queremos dejar de lado una tergiversación interminable, debemos atribuir el origen de algunos nombres desconocidos, tan extrañamente alterados, a la propia invención de Mahoma. Así pues, ¿quién se convencerá fácilmente de que el Hud de la Sura-ul-A'raf (vii. 63 *y siguientes*) es el mismo hombre que el Eber de la Biblia? [21] que el Saleh de Surat Hud (xi. 64, etc.) es el mismo hombre que Peleg del Génesis (xi. 16), [22] y que el Shu'aib de Suratush-Shu'ara (xxvi. 177, etc.) es el mismo nombre que Hobab [23] (Núm. x 29)? Ninguna tradición, por corrupta que fuese, habría alterado estos nombres bíblicos de un modo tan maravillosamente diferente.

Otras alteraciones de nombres tal vez puedan explicarse suficientemente mediante un canal cristiano o judío tradicional; así, en Suratul-An'am (vi. 74) a Taré, el padre de Abraham, se le llama “Azar”, y sabemos que en algunos círculos judeocristianos, a Taré se le llamaba “Athar”. [24] El Djalut de la Sura-ul-Beqarah (ii. 250) es inequívocamente Goliat; el Karun de la Sura-ul-Qasas (xxviii. 76) parece ser el Coré de la Biblia. En cualquier caso, la filología no podrá explicar durante mucho tiempo de manera convincente cómo el nombre de Saúl pudo convertirse en Talut, como en la Sura-ul-Baqarah (ii. 248, 250), ni cómo el nombre de Enoc pudo convertirse en Idris, como en la Sura-Mariam (xix. 57, etc.), ni, finalmente, cómo el nombre de Abdías (1 Reyes xviii. 4) o el de Ezequiel pudieron convertirse en Dhul-Kifl, como en la Sura-ul-Anbia' (xxi. 85), a pesar de una brillante sugerencia de que los árabes llaman a Ezequiel Kefil (!). [25]

En cualquier caso, cualquiera que sea la opinión que se adopte sobre las pretensiones de Mahoma, nadie puede negar que fue un gran hombre, a la altura de los hombres de más alto genio, hábil administrador a la usanza oriental, y que manejaba toda clase de armas espirituales para atraer y cautivar a sus oyentes y a sus compatriotas. Su legislación, aunque quizá demasiado teocrática para el espíritu democrático de nuestros días, era

perfecta en la época en que vivió: *Exitus acta probat.* En cualquier caso, hay que tener en cuenta a un hombre que puso fin, en menos de diez años, a dos reinos formidables, el reino de los antiguos aqueménidas representados por los sasánidas clásicos, y el de los césares romanos de los países orientales, por medio de algunos camelleros de Arabia. [26] Un controlador de la conciencia y del alma de tantos millones de personas, y a la luz de la civilización, es sin duda más grande que Alejandro y Bonaparte, conocidos hoy sólo en los libros históricos. Las proclamas de un árabe seminómada de la oscura ciudad de La Meca han sido recitadas por el vasto mundo islámico hace trece siglos, y se recita hoy; incluso la cruz del Mesías ha sido casi eclipsada por la Media Luna durante muchos años, y el nombre del *Alabado* de Arabia ha estado en muchas ocasiones a punto de invadir el último refugio del cristianismo. Lo que la historia no es capaz de encontrar, ni siquiera en el siglo XX, es un nombre más terrible que el de Mahoma.

II

Para una comprensión científica del texto del Corán, pueden resultar útiles tres tipos de estudio: (1) Los comentaristas del Corán; (2) los gramáticos que le aplicaron las vocales y los puntos diacríticos árabes; (3) las diversas formas de escritura utilizadas antiguamente en la lengua árabe.

Cuando los árabes seminómadas comenzaron a conquistar el mundo, no llevaban en sus camellos ninguna producción literaria progresista y latente, pues no habían sido educados en escuelas superiores de ciencias y filología. La figura más pintoresca entre estos primeros árabes es la del califa Omar entrando en la ciudad santa de Jerusalén (637), montado en su camello, con una bolsa de dátiles y un odre de agua a su lado; provisiones que se consideraban suficientes para sus sencillas necesidades. Vale la pena observar con exactitud cómo la población arameo-siria de aquel período de conquistas llamaba a estos árabes con desdén: *hagarianos, ismaelitas,* con el fin de indicar precisamente la educación literaria semibárbara que habían recibido. [27] Pero pronto se puso fin a esta situación incómoda y los árabes inteligentes, atraídos

por el ejemplo de sus vecinos, comenzaron a difundir por todas partes la lengua del Corán y a dedicarse a las ciencias que habían dado a sus nuevos compatriotas una superioridad indiscutible. Un conocido escritor siríaco, Bar Hebraeus, nos cuenta un hecho significativo: el califa omeya Walid ordenó que las actas oficiales de Damasco se redactaran en árabe y no en griego. [28] Las sangrientas batallas de Yarmuk (636) y Kadesia (637), al imponer un nuevo gobierno sobre los restos de los imperios antaño clásicos, les dieron una nueva lengua sagrada.

En cuanto a los comentarios al Corán, la única cuestión de la literatura árabe que nos interesa, son muy importantes para la crítica del texto, ya que los comentaristas, cuando citan y explican un versículo determinado en sus libros, lo citan fielmente y a menudo tratan de discutirlo con todos los recursos de su ciencia, tanto literal como espiritualmente. El primer comentarista de la época temprana del Islam fue Ibn 'Abbas, primo de Mahoma, que parece haber sido la fuente principal de la exégesis tradicional del Corán. Desde el punto de vista teológico, un gran número de sus opiniones han sido consideradas heréticas. Él y sus discípulos tratan el sentido y la conexión de un versículo completo y descuidan el significado literal de una palabra separada. Sus comentarios son, por tanto, lo que los escritores cristianos llamarían más espirituales que literales. No nos ha llegado ningún comentario completo de este período, ni de los parientes del Profeta ni de escritores ajenos a él.

El mayor comentarista de una generación posterior es el conocido Tabari. [29] (839-923 d. C.). Es una mina de conocimiento sobre la amplia legislación islámica y, en ocasiones, tiene excelentes opiniones sobre el momento de la revelación de varios versículos. Es, ante todo, un historiador que se vale del método de *la cadena de transmisión* y, por este medio, conserva varias tradiciones interesantes de la época temprana del mahometismo.

Otro buen comentarista es az-Zamakhshari. [30] (1075-1144). Es, según el juicio de Nöldeke, un hombre demasiado sutil, que intenta aplicar sus teorías retóricas y filosóficas al más práctico de los hombres: Mahoma.

En nuestros días, el comentario más utilizado por los teólogos musulmanes es el de al-Baidhawi (†1286) quien empleó el mismo método que el de az-Zamakhshari de una manera más metódica.

El final del siglo XIII, que marca la decadencia y el fin del califato abasí, marca también el apogeo de las investigaciones árabes sobre el Corán. Los numerosos comentaristas posteriores se contentan con citar y resumir a los autores antiguos y escribir libros más populares que originales.

Un buen comentario exige una buena lectura, y una buena lectura, en las lenguas semíticas, supone un conocimiento preciso de la posición correcta de las vocales, con todos los signos ortopédicos de puntuación. Debemos decir de inmediato que, según la medida de las investigaciones científicas de hoy, los árabes, aparte de siete o diez signos de entonación, nunca emplearon los *signos retóricos* empleados a veces de manera tan fantástica y tan torpe por los arameos. La lengua árabe, que posee una especie de inflexión como el griego y el latín, no experimentó gran necesidad de alcanzar ni siquiera la cuadragésima parte del temible número cuarenta que los arameos han inventado para una lectura inteligente de su Biblia, y que se llama con el curioso y general nombre de *Puhames,* "semejanzas, comparaciones". [31] Una razón práctica debió disuadir a los árabes de adoptar un sistema tan complicado, y esa razón se encuentra en la escritura de su lengua, que distingue varias consonantes por medio de uno, dos o tres puntos colocados debajo o encima de cada letra. La adopción del *Puhames* de los arameos habría creado una dificultad mental insuperable para distinguir un punto diacrítico de uno ortopédico, que se ocupa especialmente del acento de voz adecuado en la lectura de una oración.

Mientras que los arameos y los hebreos admitían varias vocales e inventaban un signo especial para cada vocal pronunciada abierta o cerrada, corta o larga, los árabes prudentes adoptaron sólo tres vocales, pero estas tres vocales, representadas por un trazo de la pluma debajo o encima de la letra, responden bastante bien a todas las exigencias filológicas, ya que cada una de ellas, cuando va seguida de una letra débil, se considera larga, por ejemplo, *zārānī,* «me han visitado», y se considera corta cuando va seguida de una letra que no es quieta, por ejemplo, *qutila,* «ha sido asesinado», y se considera cerrada brevemente cuando va seguida de una letra quieta o reduplicada, por ejemplo, *ijtartum,* «has elegido». Por este método, cada vocal se convierte cuantitativamente en tres, y por lo tanto el sistema es más ingenioso que el de los hebreos y de los arameos, quienes por un uso prolongado y un préstamo muy a menudo descuidaron la vocal corta, tan importante en la poesía y en los sonidos eufónicos.

La historia de las vocales es un tanto oscura. Es cierto que su invención no puede remontarse al período anterior al califato omeya de Damasco. El período de conquista y de guerra intestina provocada por la cuestión crucial del califato divino, que cubrió de sangre el mundo musulmán, en la época de 'Uthman y en adelante, no fue muy adecuado para las investigaciones científicas. El Imperio Omeya, aunque se distinguió por algunas grandes producciones de poesía y ciencia histórica, es desconocido (excepto algunos meros nombres como el de Abul-Aswad Ad-Do'ali, o 'Abdur-Rahman ibn Ormiz, un erudito persa, etc.) como punto de partida para estudios gramaticales y morfológicos. El primer período de conquista duró desde la muerte del Profeta, 632 a 661 d.C., cuando Mu'awiah entró en Kufa y se convirtió en el único representante de Mahoma; El segundo período va desde el año 661 hasta el 25 de enero del año 750 d. C., cuando la batalla de Shaharzur entregó el cetro a los abasíes. Por lo tanto, hasta la ascensión de Saffah, ningún centro de aprendizaje gramatical ha dejado rastro para la posteridad. Pero en esta época, las otras dos ramas del tronco semítico, los israelitas y los arameos, ya habían pasado la época de la elaboración cuidadosa de su masora, y su sistema vocálico había adquirido una base sólida, estando, de hecho, casi al final de su evolución final.

Desde mediados del siglo VI, el monofisita Ahud-Emmeh, metropolitano de Tagrit, había abierto un camino a la gramática siríaca. Unos años antes que él, el célebre José de Ahwaz había establecido, en la Universidad de Nisibis, una sólida base para los estudios ortopédicos y para la correcta pronunciación de las vocales. A mediados del siglo VII, una escuela fundada por Abba Sabrowy, en Beth Shehak, cerca de Nisibis, dio a conocer el sistema nestoriano de vocales incluso entre los monofisitas, sus enemigos. Antes del año 700, Jacob de Edesa, con su famosa frase *Edesa, madre nuestra, vivirás en silencio,* que representa todas las vocales de la lengua aramea que se utilizan hoy en día, marca el final de una evolución sistemática de los estudios fonéticos en la gramática siríaca. La escuela de Edesa, la Universidad de Nisibis, los monasterios de Tel'eda, Kennesrin y Karkaphta habían completado, en el período comprendido entre 450 y 700 d.C., los ensayos fonéticos que los escritores de un período posterior se contentaron con resumir o modificar en algunos detalles insignificantes. [32]

Por otra parte, la fuerte colonia israelita que había quedado del antiguo cautiverio babilónico rivalizaba con los arameos en un celo loable. Mediante

algunos sobornos prudentemente distribuidos, siempre pudieron asegurarse una situación política satisfactoria bajo el sasánida Sapor I y sus sucesores. Su prestigio era tan amplio que, en el siglo IV, se las ingeniaron para ser favorecidos por el harén de la reina Efra Hormizd, a quien los escritores cristianos de la época atribuyen la terrible prueba que Sapor II, enemigo de las legiones romanas, infligió, en el año 341, a los cristianos del Imperio persa. [33] Según el Talmud, los judíos de Babilonia son de una raza más pura que los de Palestina; en efecto, leemos en el *Talmud* Bab *,* bajo el tratado *Kiddusin* , las siguientes frases: [34] "Todos los países son como la pasta relativa a la Palestina, pero ce los países son relativos a la Babilonia". [a] Por las obras de los escritores cristianos de Mesopotamia sabemos cuán grande fue la influencia que ejercieron en ese país y en los distritos vecinos. De las veintitrés homilías de Jacob Aphrahat (siglo IV), nueve están dedicadas a la controversia antijudaica. Narsai († 502) también tiene algunos discursos sorprendentes contra ellos.

La Torá fue siempre objeto de especial estudio entre los judíos del cautiverio, ya fuera bajo los arsácido-partos o bajo los sasánida-persas, pero sabemos que a partir del siglo III su estudio se extendió considerablemente. La gran *Sidra* de Sora, fundada en esta época, adquirió renombre mundial y no pudo ser eclipsada por otras célebres escuelas fundadas en Nehardea, Perozsabur, Mahôzé (Seleucia) y Pumbaditha. [35] La masora rabínica floreció en estos centros, si no más que en las escuelas más altas de Galilea, al menos en un grado igual que ellas, y las investigaciones científicas de los judíos babilónicos contribuyeron más a la fijación y delimitación final del complicado sistema masorético tal como lo tenemos hoy que las investigaciones de cualquier otro escritor. En varios manuscritos del Antiguo Testamento, la obra de estos centros israelitas de aprendizaje se designa con la glosa *Oriente,* y sabemos que en los libros sagrados de los judíos, la “puntuación babilónica” es en muchos casos mejor incluso que la “puntuación tiberiana”.

Cuando la dinastía abasí apareció en Oriente y nuevos califas se establecieron en Bagdad, los estudios gramaticales de sus vecinos estaban en su apogeo. Las disensiones internas sobre el califato, que finalmente fueron interrumpidas por la espada de doble filo de Abu Muslim, dieron una nueva y más profunda dirección a los estudios sobre fonética y morfología árabes. Pronto florecieron dos célebres centros de estudios árabes en el sur de Mesopotamia: la escuela de Basora y la de Kufa. No queremos que nuestros lectores entiendan que negamos rotundamente que estas dos escuelas

pudieran haber existido antes de la llegada al poder de la dinastía abasí, pero es bastante seguro que atribuir su fundación a la época inmediatamente posterior a la muerte de Mahoma, como afirman algunos eruditos, y creer que ejercieron una influencia tan fuerte como la que tuvieron, en una época posterior, bajo el califato oriental, tal vez sobrepasaría los límites de una crítica segura.

El primer gramático conocido especialmente por la métrica árabe es Khalil ibn Ahmad (718-791 d. C.), de la escuela de Basora. Además de tener la gloria de ser considerado el primer gramático árabe, se cree que fue el inventor, en la segunda mitad del siglo VIII, de la *hamza,* una consonante semigutural, en comparación con la alifa débil. Hasta donde yo sé, no se conserva ningún tratado gramatical completo suyo. Algunos autores de fecha posterior le atribuyen algunos esbozos gramaticales, pero su autenticidad parece ser más que dudosa. [36] El primer gramático árabe cuyas obras han llegado hasta nosotros es Sibawaihi [37] (753-793 d.C.), discípulo de Khalil.

Los gramáticos de la escuela de Kufa parecen haber prestado más atención al dialecto hablado de los bedawinianos, y por esta razón sus intentos no pudieron influir, al principio, en la lectura correcta del Corán y menos aún pudieron alcanzar, en una generación posterior, una celebridad como la de la escuela de Basora, a pesar de los ilustres Kisa'i, Ibn as-Sekkit y Farra'.... En cierta medida, su tarea fue muy difícil, y arabizar todos los dialectos semíticos y arios, hablados en las antiguas tierras caldeas, como el mandaítico. [38] y el Katrian, fue una tarea más difícil de lo que muchos suponen. [39]

El fundamento de las vocales árabes se basa en las vocales de los arameos. Los nombres dados a estas vocales son una prueba irrefutable de la veracidad de esta afirmación. Así, el *Phath* corresponde en denominación y en sonido al arameo *Phátha;* el *Khaphedh* es exactamente el arameo *Hbasa.* Pero aunque los árabes imitaron a los sirios en la designación verbal de las vocales, se apartaron, y con mucha razón, del absurdo servilismo al helenismo de los maestros, quienes, después de la época de las controversias cristológicas en adelante, no pudieron retroceder ante el método griego; y colocando su morfología y su sintaxis sobre nuevas bases, pusieron los primeros cimientos de una alta filología que excita nuestra admiración en nuestros días. Teniendo en cuenta la formación íntima de las palabras, las dividieron en biliterales, triliterales y cuatriliterales con las letras esenciales, con un método tan firme que hasta los filólogos más fuertes del siglo XX se ven obligados a seguir sus

pasos y a aceptar su terminología impecable. Debemos agradecer la sagacidad de los eruditos que en un corto período de tiempo perfeccionaron la delicada ciencia de la constitución profunda de su lengua.

La sagacidad de los profesores de las dos escuelas de Basora y de Kufa se vio desafiada durante muchos años por una alta sede del saber que los abasíes establecieron en Bagdad y que floreció enormemente a partir de principios del siglo IX bajo el control de médicos cristianos. Esta nueva escuela adquirió una marcada superioridad sobre las demás, porque enseñaba varias ciencias derivadas de libros griegos y siríacos traducidos al árabe por el grupo de médicos nestorianos de la familia de Bokhtisho, Hunain y Maswai. [40] Los médicos siempre han tenido una autoridad preponderante en las cortes de los monarcas orientales, y retrocediendo en la historia pasada, encontraremos a un hombre, Gabriel el Drustbed, eclipsando el prestigio de toda la formidable comunidad diofisita, en el palacio del sasánida Cosroes II Parwez. [41]

El primer descubridor de las vocales árabes es desconocido para la historia. Las opiniones de los autores árabes sobre este punto son demasiado inútiles para ser citadas; los críticos de nuestros días tampoco han establecido claramente su posición sobre este tema. Encontrar una manera de desenredar esta enmarañada cuestión y discernir la verdad entre tantas opiniones expresadas positivamente no es en absoluto una tarea fácil. Si podemos presentar una opinión propia, creemos que un tratado completo y sistemático sobre estas vocales no fue elaborado hasta la segunda mitad del siglo VIII, y creemos que tal intento pudo haberse realizado con éxito solo bajo la influencia de la escuela de Bagdad, en sus comienzos. Por una parte, además de la insuficiencia de los fundamentos para suponer una fecha anterior, no tenemos ningún manuscrito que pueda demostrarse que sea anterior a esa época, adornado con vocales; Por otra parte, la dependencia de estas vocales con respecto a las de los arameos nos obliga a encontrar un centro donde florecía la cultura de la lengua aramea, y este centro es la escuela de Bagdad, que estaba, como ya hemos dicho, bajo la dirección de eruditos nestorianos, y donde se escribió un tratado de gramática siríaca por el célebre Hunain.

En cuanto a las formas de la escritura árabe (no hablamos de la escritura utilizada en las inscripciones precoránicas), podemos reducirlas a tres divisiones principales: la cúfica, la nasji y la kufo-nasji. La cúfica se caracteriza por letras más cuadradas, más compactas y unidas, y por lo general por trazos más gruesos y grandes. La nasji tiene trazos más pequeños, más finos y menos

compactos, y se parece más que otros tipos a la escritura utilizada, en nuestros días, en los libros impresos. La kufo-nasji es intermedia entre estas dos escrituras. [42] A menudo es muy difícil saber con certeza la edad de un manuscrito sólo por el hecho de que esté escrito en uno de estos tres tipos, ya que encontramos muchos documentos escritos en uno de ellos y pertenecientes al mismo período. Por ejemplo, en la *Paleographical Society,* [43] En la actualidad, encontramos manuscritos escritos en estas tres escrituras y que datan del siglo VIII. Por lo tanto, muy a menudo, cuando adscribemos un manuscrito a una época determinada, nos orientamos por los caracteres específicos utilizados en cada uno de estos tres tipos y, sobre todo, por un uso más o menos frecuente de los puntos diacríticos. [44]

En cuanto a los puntos diacríticos que distinguen el sonido de muchas letras árabes entre sí, es muy complicado encontrar un criterio general e infalible. Dado que muchas consonantes, como la ض y la ص que hoy se distinguen sólo por el punto en la letra, se distinguían generalmente en la antigüedad por un trazo de pluma algo diferente, se puede suponer que el punto diacrítico se haya inventado en una fecha posterior; pero ¿podemos afirmar lo mismo para el caso de la ت y la ش? La cuestión se vuelve, pues, muy diferente, especialmente cuando estas letras son seguidas o precedidas, en medio de la palabra, por a ي y a ن que tienen casi la misma forma incluso en los manuscritos más antiguos que poseemos; por ejemplo: ¿de cuántas maneras diferentes se puede leer la siguiente palabra sin puntos diacríticos انس?

Después de esta disertación elemental, queda claro que un manuscrito, y especialmente un manuscrito del Corán, a veces debe considerarse más o menos antiguo según la falta o la existencia de vocales y según el mayor o menor empleo de puntos diacríticos en su texto, excepto quizás en el caso de letras que tienen exactamente la misma forma, como ت y ش.

CAPÍTULO 5. LA TRANSMISIÓN DEL CORÁN

Alfonso Mingana

No hay muchos libros sagrados más conocidos que el Corán, y sólo unos pocos de ellos tienen orígenes más oscuros. El resultado de las primeras investigaciones coránicas se resumió en el conocido veredicto de Hammer: "Consideramos que el Corán es tan verdaderamente la palabra de Mahoma como los mahometanos la consideran la palabra de Dios". Sin embargo, en los últimos años se ha comprobado que esta afirmación no es irrefutable. Los eruditos que, como Nöldeke, creían que el Corán era completamente auténtico, sin ninguna interpolación —"Keine Fälschung; der Koran enthält nur echte Stücke"— han dicho que el Corán es una obra completamente auténtica, sin ninguna interpolación. [1] — se vieron obligados a revisar su opinión y admitir sin restricciones la posibilidad de interpolaciones ("Ich stimme aber mit Fischer darin Überein, dass die Möglichkeit von Interpolationen in Qoran unbedingt zugegeben werden muses"). [2]

En Inglaterra, donde las opiniones de Nöldeke habían adquirido un peso considerable, durante algunos años no se hizo ningún intento serio de estudiar de nuevo el tema. Por eso, se reciben con gran agrado opiniones originales y bien meditadas como las que se encuentran en las "Nuevas investigaciones" de Hirschfeld, en *las Fuentes originales de St. Clair-Tisdall* y en las magistrales publicaciones de DS Margoliouth. [3] El primer escritor sugirió que los cuatro versículos en los que aparece el nombre "Muhammad" eran espurios. [4] En el mismo sentido han aparecido últimamente en Francia muchas buenas obras, cuya esencia se resume en los estudios de Lammens en la serie *Scripta Pontificii lnstituti Biblici,* y en el interesante libro de Casanova, que ha demostrado de manera convincente la existencia de muchos pasajes interpolados. [5]

Publicado originalmente en *The journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society* (1916) y posteriormente reimpreso en *The Muslim World* 7 (1917): 223-32; 402-14.

No pretendemos en el presente ensayo ofrecer una investigación exhaustiva del libro sagrado del Islam, ni extendernos en minucias sobre un versículo en particular; nos proponemos escribir sobre algo más esencial y más general, sobre la importantísima cuestión de cómo el libro llamado Corán, que la mayoría de nosotros leemos de una manera más científica y comparativa de lo que jamás conocieron un Zamakhshari o un Baidawi, ha llegado a fijarse en la forma en que lo leemos en nuestros días.

SEGÚN LOS ESCRITORES MUSULMANES

Los primeros datos históricos sobre la recopilación del Corán nos han llegado a través de los hadices orales, y no de la historia. Esto es muy desafortunado, porque un crítico se ve arrojado a esa mezcolanza y cuerpo compacto de leyendas, verdaderas o falsas, genuinas o espurias, que comenzaron a recibir crédito indiscutible en la época del recrudecimiento de la ortodoxia islámica que dio origen al intolerante califa Mutawakkil (847-861 d.C.). El lector se sorprende, pues, al descubrir que el registro más antiguo sobre la recopilación del Corán lo transmiten Ibn Sa'd (844 d.C.) y los tradicionalistas Bujari (870 d.C.) y Muslim (874 d.C.). Antes de su tiempo no se sabe nada con certeza, ni siquiera con una probabilidad tolerable, y la imponente enumeración de los primeros comentaristas se reduce a la nada, frente al hecho de que dos tercios de su autoridad y al menos un tercio de su historicidad se revierten a la niebla de la prehistoria; A lo sumo podrían haber sido algunos de esos *Qurra orales* de los que habló L. Caetani en sus “Annali dell'Islam”. [6]

El escritor más antiguo, Ibn Sa'ad, ha dedicado su *tabakat* [7.] Un largo capítulo dedicado a la relación de los “Compañeros” que habían “recopilado” el Corán en tiempos del Profeta. Ha conservado *diez* tradiciones un tanto contradictorias, en las que enumera diez personas diferentes, cada una con una lista más o menos numerosa de tradiciones a su favor; [8] Estas personas son: Ubai ibn Ka'b (con once tradiciones); Mu'adh (con diez tradiciones); Zaid ibn Thabit (con ocho tradiciones); Abu Zaid (con siete tradiciones); Abud-Darda (con seis tradiciones); Tamimud-Dari (con tres tradiciones); Sa'ad ibn'Ubald (con dos tradiciones); 'Ubadah ibnus Samit (con dos tradiciones); Abu Ayyub (con dos tradiciones); 'Uthman ibn 'Affan (con dos tradiciones).

En la página 113 otra curiosa tradición nos informa de que fue 'Uthman ibn 'Affan quien recopiló el Corán *bajo el califato de 'Umar* , y, por tanto, no en la época del Profeta. Otra tradición relatada por el mismo autor, ya mencionada por Nöldeke, [9] atribuye la recopilación del Corán en *suhufs* al propio califa 'Umar

El segundo tradicionalista musulmán en datar el libro, pero el más importante, Bujari, tiene un relato muy diferente en relación con los recopiladores del Corán en la época del Profeta. [10] Según una tradición que él relata, estos recolectores eran *cuatro ayudantes:* Ubai ibn Ka'b, Mu'adh ibn Jabal, Zaid ibn Thabit y Abu Zaid. [11] Según otra tradición fueron: Abud-Darda, Mu'adh ibn Jabal, Zaid ibn Thabit, Abu Zaid.

En la página 392 se encuentra la famosa tradición respaldada por muchos historiadores, y recientemente también por el presente escritor, [12] con la autoridad de Nöldeke; afirma que el Corán fue recopilado en la época de Abu Bakr, y no en la época del Profeta:

Nos lo ha contado Musa b. Isma'il, que lo oyó de Ibrahim b. Sa'd, que lo oyó de ibn Shihab, que a su vez lo oyó de 'Ubaid b. Sabbak, que relató que Zaid b. Thabit dijo: "En la masacre de Yamamah, Abu Bakr me llamó, [13.] Mientras Omar ibn al-Jattab estaba con él, Abu Bakr dijo: “En el día de Yamamah, la matanza se ha vuelto muy popular entre los lectores del Corán, y temo que vuelva a serlo también entre los lectores de otros países, y que se pierda mucho del Corán. Por tanto, considero que debes ordenar la recolección del Corán”. Le dije a Omar: “¿Cómo haces algo que el Mensajero de Dios –que Dios lo bendiga y le conceda la paz– no ha hecho?”. Omar dijo: “Por Dios, esto es bueno”. Y Omar no dejó de repetirme el mensaje una y otra vez, hasta que Dios hizo que me sintiera cómodo con él y lo consideré como lo había considerado Omar”. Zaid añadió y dijo: “Abu Bakr dijo entonces: “Tú eres un hombre joven y sabio, contra quien nadie puede lanzar una imputación, y estabas escribiendo la Revelación para el Enviado de Dios –que Dios rece por él y le dé paz-; busca entonces el Corán y recógelo”. Por Alá, si me ordenaran trasladar una montaña no habría sido más difícil para mí que esta orden de recoger el Corán; y dije: “¿Cómo puedes hacer algo que el Enviado de Dios –que Dios rece por él y le dé paz- no ha hecho?”; y (Abu Bakr) dijo: “Por Alá, esto es bueno”. y no dejó de repetírmelo repetidamente, hasta que Dios tranquilizó mi corazón hacia él, como lo ha hecho con 'Umar y Abu Bakr, que Dios esté complacido con ambos, y busqué el Corán, recogiéndolo de ramas de palmera, piedras blancas y pechos de hombres.... Y los *subufs* (rollos) estuvieron con Abu Bakr hasta que Dios lo tomó consigo, luego con 'Umar, durante toda su vida, luego con Hafsah, la hija de 'Umar, que Dios esté complacido con él. [14]

Esta tradición prueba que el Corán fue recopilado en su totalidad (*a*) bajo el califato de Abu Bakr, y (*b*) exclusivamente por Zaid ibn Thabit.

La tradición es seguida inmediatamente por otra que dice así:

Nos lo ha contado Musa b. Isma'il, que lo tomó de Ibrahim, quien dijo que le había contado Ibn Shihab, quien dijo que Anas b. Malik le dijo lo siguiente: “Hudaifah b. Yaman fue a 'Uthman, y había luchado con los habitantes de Siria por la conquista de Armenia y había luchado en Adhurbaiyan con los habitantes de Irak; y como sus divergencias en la recitación del Corán lo habían aterrorizado, Hudaifah dijo a 'Uthman: “Oh Comandante de los Creyentes, alcanza a esta nación antes de que tengan discrepancias sobre el Libro como las tienen los judíos y los cristianos”. 'Uthman, por lo tanto, envió a Hafsah diciendo: “Envíanos los *subufs* para que podamos transcribirlos en los *masahifs ;* y luego te los enviaremos de vuelta”. Y Hafsah los envió a 'Uthman, quien ordenó a Zaid ibn Thabit y a 'Abdallah b. Zubair, Sa'id b. 'As y Abdur-Rahman b. Harith b. Hisham, para que los transcribieran en los *Masahifs.* Y Uthman dijo al grupo de los tres Quraishitas: "Si hay divergencia entre vosotros y Zaid b. Thabit sobre algo del Corán, escribidlo en el dialecto de los Quraishitas, porque ha sido revelado en su dialecto". [15] Y lo hicieron, y cuando transcribieron los *subufs* en los *masahifs,* 'Uthman devolvió los *suhufs* a Hafsah, y envió a cada país un *mishaf* de lo que habían transcrito, y ordenó que todo lo demás del Corán (encontrado) en (la forma de) *Sahifah* o *mishaf* fuera quemado. [16]

Este es el relato oral que, aparecido 238 años después de la muerte del Profeta, fue aceptado como verdadero y auténtico, con exclusión de cualquier otro, por los orientalistas más eminentes del siglo pasado, encabezados por Nöldeke. No sé por qué deberíamos preferir estas dos tradiciones al gran número de las tradiciones mencionadas anteriormente sancionadas por Ibn Sa'd, un autor anterior en veintiséis años a Bujari, y por el propio Bujari. El profesor Casanova señala: "Cuando se admite una sola tradición como verdadera en detrimento de la otra, es ésta la que me resulta imposible sin morir en el arbitrario". [17] Nöldeke, sin embargo, cree que Bukhari tiene razón e Ibn Sa'd está equivocado, porque si el Corán fue recopilado en tiempos del Profeta, ¿por qué la gente se tomó tantas molestias para recopilarlo después de su muerte? (“Wenn sie aber den ganzen Qorân gesammelt hatten, warum

bedurfte es denn später so grosser Mühe, densalben zusammenzubringen?”). [18] Pero la cuestión es: ¿por qué deberíamos preferir la historia de Bujari a la de Ibn Sa'd, a quien al menos se le atribuye la prioridad en el tiempo? ¿Qué deberíamos hacer entonces con las otras dos tradiciones de Bujari que están en armonía con Ibn Sa'd al asignar la recopilación del Corán a la vida del Profeta? ¿Qué deberíamos hacer, también, con la tradición relatada por Ibn Sa'd en el sentido de que el Corán fue recopilado únicamente por 'Uthman b. 'Affan, bajo el califato de 'Umar? ¿Qué deberíamos decir, finalmente, acerca de las numerosas personas que en las tradiciones relatadas anteriormente se alternan tan confusamente en esta "recopilación"? ¿Cuál de ellas ha recopilado efectivamente y cuál de ellas no?

Al examinar con atención todas estas tradiciones orales que aparecen más de 230 años después de los acontecimientos, en la época de las numerosas polémicas en las que los escritores musulmanes se vieron obligados a utilizar las mismas armas que manejaban los *Pueblos del Libro* , nos sentimos tentados a decir que se les debe atribuir el mismo crédito que el que se ha atribuido hace mucho tiempo a las otras elucubraciones *isnádicas* de las que sólo tienen una verdadera idea quienes leen las detalladas compilaciones orales de Bujari y sus imitadores. “La (crítica) a misa en plena luz el escaso valor documental, sinónimo de la literatura islámica primitiva, de lo menos del rico desarrollo posterior, representado notablemente por el recueil de Bujari.” [19] Otro escritor autorizado [20] ha señalado con razón: “Los detalles que rodean a esta figura principal (de Mahoma) están realmente bien recortados y acaban por borrarse en la bruma de la incertidumbre”. No hace muchos años se concedieron honores de autenticidad similares a la imponente lista de los llamados “poemas árabes tempranos”, pero el último clavo para el ataúd de la mayoría de ellos lo ha proporcionado recientemente el profesor DS Margoliouth; [21] y es de esperar que, hasta que amanezca más plenamente, no volverán a levantarse.

Citamos, con cierta reserva, las frases irónicas de un hábil estudioso francés: “Hemos observado anteriormente: junto a los poetas, tenemos la *Sira,* el *Maghazi,* el *Sahih* , el *Mosnad,* el *Sonan,* una biblioteca histórica única en su género. , como extensión y variedad. A partir de su constante testimonio, ¿quién se atrevería a negar algún valor? [22]

Podemos prescindir de los compiladores tradicionales de fecha posterior que arrojan más confusión que luz sobre el tema, y que en su mayor parte sólo

citan a sus maestros Bujari, Muslim y Tirmidhi; Nöldeke ya se ha referido a la mayoría de ellos, [23] El crítico que disponga de tiempo libre podrá examinarlos fácilmente en su libro. Sin embargo, debemos mencionar el relato del autor del *Fihrist* , que, aunque escribió varios años después de los tradicionistas antes mencionados, se le atribuye una considerable cantidad de conocimientos enciclopédicos que muchos escritores no pudieron poseer en su tiempo. Después de dar la tradición de Bujari que hemos traducido, dedica un párrafo especial a los "Recopiladores del Corán en la época del Profeta". [24] y luego procede a nombrarlos sin ningún *isnad.* Son según él: - 'Ali b. Abi Talib, Sa'd b. 'Ubaid, Abud-Darda, Mu'adh b. Jabal, Abu Zaid, Ubai ibn Ka'b, 'Ubald b. Mu'awiah. Estos nombres aparecen en la lista de Ibn Sa'd y la de Bujari combinadas; pero el *fihrist* agrega dos nuevos factores: 'Ali b. Abi Talib y 'Ubaid b. Mu'awiah.

El historiador Tabari tiene otro relato: [25] "'All b. Abi Talib y 'Uthman b. 'Affan escribieron la *Revelación* al Profeta; pero en su ausencia fueron Ubai b. Ka'b y Zaid b. Thabit quienes la escribieron". También nos informa que la gente le dijo a 'Uthman: "El Corán estaba en muchos libros, y tú los desacreditaste a todos menos a uno"; [26] Y después de la muerte del Profeta, "la gente le dio como sucesor a Abu Bakr, quien a su vez fue sucedido por 'Umar; y ambos actuaron según el Libro y la Sunnah del Enviado de Dios –y alabado sea Dios, el Señor de los mundos–; luego la gente eligió a 'Uthman ibn Affan quien... rompió el Libro". [27]

Un historiador más antiguo, Wakidi, [28] tiene la siguiente oración en la que se sugiere que 'Abdallah b. Sa'd, b. Abi Sarh y un esclavo cristiano, ibn Qumta, tenían algo que ver con el Corán. E ibn Abi Sarh regresó y le dijo a Quraish: : "Era sólo un esclavo cristiano quien le enseñaba (a Mahoma); yo solía escribirle y cambiar lo que quería". Y el pseudo-Wakidi (impreso por Nassau Lees [29]) presenta a un tal Sharahbil b. Hasanah como el amanuense del Profeta.

Una segunda serie de tradiciones atribuye una especie de colección (*Jam*) del Corán al califa omeya 'Abdul-Malik b. Marwan (684-704 CE) y a su famoso lugarteniente Hajjaj b. Yusuf. Barhebraeus, [30] ha conservado la interesante e importante tradición: "'Abdul-Malik b. Marwan solía decir: 'Temo a la muerte en el mes de Ramadán: en él nací, en él fui destetado, en él *he recopilado el Corán.* (*Jama'tul-Qur'ana),* y en él fui elegido Califa". Esto también lo relata Jalalud-Din as-Suyuti, [31] derivado de Tha'alibi.

Ibn Dukmak, en su *Descripción de Egipto,* [32] y Makrizi en su *Khitat* [33] Dicen acerca del Corán de Asma: “La razón por la que se escribió este Corán es que Hajjaj b. Yusuf Thakafi escribió Coranes y los envió a las provincias principales. Uno de ellos fue enviado a Egipto. 'Abdul-'Aziz b. Marwan, que era entonces gobernador de Egipto en nombre de su hermano 'Abdul-Malik, se irritó y dijo: '¿Cómo podría enviar un Corán a un distrito del que yo soy el jefe?' ” Ibnul-Athir [34] relata que al-Hajjaj proscribió el Corán según la lectura de Ibn Mas'ud. Ibn Khallikan [35] informes de que debido a algunas dificultades ortográficas se habían introducido lecturas tan diversas en la recitación del Corán en el tiempo de al-Hajjaj que se vio obligado a pedir a algunos escritores que las eliminaran, pero sin éxito, porque la única manera de recitar correctamente el Corán era aprenderlo oralmente de los maestros, cada palabra en su lugar correcto.

Al final de esta primera parte de nuestra investigación, conviene señalar que no ha llegado a la posteridad ni un solo rastro de la obra de los recopiladores antes mencionados, salvo en el caso de Ubai ibn Ka'b e Ibn Mas'ud. El *Kashshaf* de Zamakhshari y, en menor grado, el *Anwarut-Tanzil* de Baidawi recogen numerosas variantes coránicas derivadas de los fragmentos del Corán editados por los compañeros del Profeta antes mencionados. El hecho es conocido por todos los arabistas y no necesita explicación. Sólo necesitamos traducir un pasaje típico del recién publicado *Diccionario de hombres eruditos* de Yakut:

Ismail bin Ali al-Khatbi registró en el “Libro de la Historia” y dijo: “La historia de un hombre llamado bin Shanbudh se hizo famosa en Bagdad; solía leer y enseñar la lectura (del Corán) con cartas en las que contradecía el *mislaf;* leía según ‘Abdallah bin Masud y Ubai bin Ka’b y otros; y usaba las lecturas empleadas antes de que el *mishaf* fuera recopilado por ‘Uthman bin Affan, y seguía las anomalías; las leía y las demostraba en discusiones, hasta que su asunto se volvió importante y ominoso; la gente no lo toleraba más, y el Sultán envió emisarios para capturarlo, en el año 828; fue llevado a la casa del visir Muhammad bin Muklah, quien convocó a jueces, abogados y lectores del Corán. El visir lo acusó en su presencia de lo que había hecho, y él no desistió de ello, sino que lo corroboró; El visir trató entonces de hacerle desacreditarla y dejar de leer con estas vergonzosas anomalías, que se sumaban al *desastre* de Uthman, pero él se negó. Los que estaban presentes desaprobaron esto e insinuaron que debía ser castigado de tal manera que lo obligaran a desistir.

(El visir) ordenó entonces que lo despojaran de sus ropas y lo golpearan con un bastón en la espalda. Recibió unos diez fuertes golpes y no pudo soportar más; gritó pidiendo clemencia y aceptó ceder y arrepentirse. Entonces fue liberado y le devolvieron sus ropas... y el jeque Abu Muhammad Yusuf b. Sairafi me dijo que él (b. Shanbudh) había registrado muchas lecturas".

Un estudio de los libros chiítas revela también algunas variantes derivadas de la recensión de los discípulos de Alí, que se tratarán en un artículo posterior.

LA TRANSMISIÓN DEL CORÁN SEGÚN LOS ESCRITORES CRISTIANOS

Al considerar la cuestión de la transmisión del Corán según los autores cristianos, el lector se sentirá más en el terreno de los hechos históricos que en el de los precarios hadices; por desgracia, toda la información que se encuentra en los libros escritos en los comienzos del Islam es naturalmente escasa. Frente a la conflagración que en pocos años sacudió los cimientos políticos del Oriente Próximo, los escritores cristianos estaban más ansiosos por salvar el pellejo de los ataques de los *ismaelitas* y *los agarianos* -como solían llamar a los primeros árabes- que por estudiar el tipo de religión que profesaban. Sin embargo, los libros siríacos contienen datos importantes que arrojan mucha luz sobre nuestro tema y eclipsan por su antigüedad a los tardíos hadices musulmanes del siglo IX.

El primer relato es, por orden de fecha, el coloquio o la discusión que tuvo lugar en Siria entre 'Amr b. al-'As y el patriarca monofisita de Antioquía, Juan I, en el decimoctavo año de la Hégira (domingo, 9 de mayo de 639 d. C.). Ha sido publicado a partir de un manuscrito del Museo Británico fechado en 874 d. C. por F. Nau, en el *Journal Asiatique.* [38] El patriarca fue convocado ante Amr junto con cinco obispos y un gran número de cristianos notables, y algunos días después de la discusión, el patriarca y los obispos escribieron un informe cuidadoso de lo que había sucedido, y lo enviaron a los cristianos de Mesopotamia, pidiéndoles que “oren por el ilustre Amir, para que Dios le conceda sabiduría y lo ilumine en lo que es la voluntad del Señor”. Las preguntas que hizo Amr y las palabras introductorias del coloquio son las siguientes:

... Informamos a vuestro amor que el día nueve de este mes de mayo, el santo domingo, nos presentamos ante el glorioso General Amir. El bendito Padre de todos fue preguntado por el Amir si el Evangelio, que está en manos de todos los que se llaman cristianos en todo el mundo, era uno y sin ninguna diferencia. El bendito Patriarca respondió... Entonces el Amir preguntó por qué si el Evangelio era uno, la fe era diferente; y el Patriarca respondió...

El Amir preguntó entonces: “¿Qué piensas del Cristo? ¿Es Dios o no?”. Nuestro Padre respondió entonces…”. Y el glorioso Amir le hizo esta pregunta: “¿Cuándo el Cristo, a quien llamas Dios, estaba en el vientre de María, quien sostenía y gobernaba el cielo y la tierra?”. Nuestro bendito Padre respondió… Y el glorioso Amir dijo: “¿Cuáles eran las opiniones y la creencia de Abraham y Moisés?”. Nuestro bendito Padre respondió… Y el Amir dijo: “¿Por qué no escribieron claramente y mostraron su creencia sobre el Cristo?”. Y nuestro bendito Padre respondió… Cuando el Amir oyó estas cosas, sólo preguntó si el Cristo nacido de María era Dios, y si Dios tenía un hijo, y si esto podía probarse con la Torá y por la razón. Y nuestro bendito Padre dijo: “No sólo Moisés, sino todos los santos profetas han relatado previamente estos puntos del Cristo…”. Y el glorioso Amir dijo que no aceptaría la prueba de estos puntos con citas de los profetas; sino que sólo exigía que se le probara con citas de Moisés que el Cristo era Dios. Y el bendito Padre entre otras citas, trajo lo siguiente de Moisés: “Entonces el Señor, de delante del Señor, hizo descender fuego y azufre sobre Sodoma y Gomorra”. [39] Y el glorioso Amir exigió que se le mostrase esta cita en el Libro. Y nuestro Padre se la mostró sin demora, [40] en los Libros Griegos y Siríacos completos. En esa asamblea, algunos Hagarianos (musulmanes) estaban presentes con nosotros, y vieron el texto [41] con sus propios ojos, y la existencia del glorioso nombre del Señor dos veces. Y el Amir llamó a cierto judío, a quien los judíos creían un Conocedor de los Libros, y le preguntó si esto era literalmente cierto en la Torá; y el judío respondió: "No lo sé con certeza".

Entonces el Amir se desvió de este punto y preguntó sobre las leyes de los cristianos, cómo y qué eran, y si estaban escritas en el Evangelio; y preguntó, también, si un hombre muere y deja hijos o hijas, con una esposa, una madre, una hermana y un primo, ¿cómo se dividiría su herencia entre ellos? ... Se produjo una larga discusión; y no sólo los hombres más conocidos entre los hagarianos (musulmanes) estaban presentes allí, sino también los jefes y gobernantes de la ciudad, y de las tribus fieles y amantes de Cristo: tannukhians, tu'ians y 'akulians. [42] Y el glorioso Amir dijo: “Quiero que hagáis una de estas tres cosas: o bien que me mostréis que vuestras leyes están escritas en el Evangelio, y que las estáis siguiendo, o bien que sigáis las leyes de los agarianos (musulmanes)”. Y nuestro Padre respondió: “Nuestras leyes, las leyes de nosotros los cristianos, son justas, equitativas y están en armonía con la enseñanza y el Mandamiento del Evangelio, las prescripciones de los

Apóstoles y las leyes de la Iglesia". Con esto terminó la primera reunión de aquel día, y hasta ahora no hemos vuelto a estar ante el Amir.

De este importante documento escrito en el quinto año del califato de Omar y posiblemente [43] Algunos meses después del terrible *año de cenizas* y de peste, [44] Podemos inferir con seguridad (1) que ninguna Biblia fue traducida al árabe en ese período temprano; [45] (2) que la enseñanza del Corán sobre la cuestión de las herencias, la negación de la divinidad y la muerte de Cristo, y sobre el tema de la Torá, al que se da una marcada predilección en los oráculos de Mahoma, era familiar para los musulmanes presentes en la discusión; (3) que no se mencionó ningún libro islámico cuando tuvo lugar el coloquio; (4) que algunos de los primeros conquistadores árabes sabían leer y escribir. [46]

Español Hacia el año 647 d.C., en los primeros años del califato de Utmán, el famoso patriarca de Seleucia, Isho'yahb III, dijo en una de sus cartas que escribió cuando todavía era obispo de Nínive: "Al excusaros falsamente, quizá podríais decir, o los herejes podrían haceros decir, "Lo que ha sucedido se debió a la orden dada por los árabes" (Tayyayé); pero esto no sería cierto en absoluto, porque los hagarianos árabes (musulmanes) no ayudan a quienes atribuyen los sufrimientos y la muerte a Dios, el Señor de todo". [47] Por lo que sabemos de Isho'yahb, seguramente habría mencionado o citado el libro islámico, si lo hubiera conocido, o incluso hubiera oído hablar de él (cf., ibid., p. 251).

El escritor anónimo impreso por Guidi [48] No sabe nada de un libro sagrado del Islam del año 680 d. C., en la época del califato omeya de Yazid, hijo de Mu'awiah. Considera que los árabes son simplemente los descendientes de Ismael, que profesa la antigua fe abrahámica, y presenta a Mahoma como un mero general, sin ningún carácter religioso.

Entonces Dios levantó contra los persas a los hijos de Ismael como la arena de las orillas del mar, con su líder Muhammad... En cuanto a la Kaaba, no podemos saber lo que era, excepto suponiendo que el bendito Abraham, habiéndose vuelto muy rico en posesiones y queriendo evitar la envidia de los cananeos, eligió vivir en las lejanas y grandes localidades del desierto; y como vivía bajo tiendas, construyó ese lugar para el culto a Dios y la ofrenda de

sacrificios; por esta razón, este lugar recibió su título de nuestros días, y el recuerdo del lugar se transmitió de generación en generación con la evolución de la raza árabe. Por lo tanto, no era nuevo para los árabes adorar en ese lugar, sino que su culto allí era desde el principio de sus días; en esto, estaban rindiendo honor al padre del jefe de su raza... y Medina fue llamada así por Madián, el cuarto hijo de Abraham desde Cetura; la ciudad también se llama Yathrib.

Juan Bar Penkaye [49] tiene algunos registros interesantes en su crónica sobre las primeras conquistas árabes y la famosa *Shurat* de cuyas hazañas fue testigo ocular, pero no sabe que estos árabes tenían algún libro sagrado en el año 690 d.C., cuando él escribía, bajo el califato de 'Abdul-Malik.

Los árabes, como he dicho más arriba, tenían una cierta orden de aquel que era su líder, en favor del pueblo cristiano y de los monjes; también celebraban, bajo su dirección, el culto a un solo Dios, según las costumbres de la Antigua Alianza; al principio estaban tan apegados a la tradición de Muhammad, que era su maestro, que infligían la pena de muerte a cualquiera que pareciera contradecir su tradición. [50] ... Entre ellos había muchos cristianos, algunos de los herejes, [51] y algunos de nosotros. [52]

De estas citas y de muchos pasajes de algunos escritores contemporáneos se desprende que los historiadores cristianos de todo el siglo VII no tenían la menor idea de que los conquistadores “hagarianos” poseyeran un libro sagrado; lo mismo ocurre con los historiadores y teólogos de principios del siglo VIII. Sólo hacia finales del primer cuarto de este siglo el Corán se convirtió en tema de conversación en los círculos eclesiásticos nestorianos, jacobitas y melquitas. Los cristianos, a pesar de la actitud intolerante de los califas y gobernadores musulmanes, siguieron escribiendo, a menudo bajo pena de muerte, muchas elucubraciones polémicas en refutación del libro sagrado del Islam, que encontraron una multitud de respuestas por parte de los musulmanes. Para finales de siglo, el lector encontrará buena información en la conocida obra de Steinschneider. [53] Algunos años antes de esta fecha, vieron la luz dos importantes publicaciones, aún no editadas, *a saber* , la “Refutación del Corán” de Abu Noh, secretario del gobernador de Mosul, [54] y la

“Apología del cristianismo” de Timoteo, patriarca nestoriano de Seleucia, dada a conocer recientemente por Braun en *Oriens Christianus.* [55]

En lo que se refiere a la transmisión del Corán, la obra más importante es la apología de al-Kindi, estudiada críticamente en 1887 por W. Muir. [56]

Casanova escribe: “Il faut, je crois, dans l'histoire critique du Coran, faire une place de premier ordre au Chrétien Kindite”. [57] Según este kindita, que escribió unos cuarenta años antes de Bujari, la historia del Corán es, brevemente, la siguiente:

Sergio, [59.] Un monje nestoriano fue excomulgado por cierta ofensa; para expiarla, emprendió una misión en Arabia; en La Meca conoció a Mahoma, con quien tuvo una conversación íntima. A la muerte del monje, dos médicos judíos, 'Abdallah y Ka'b, se congraciaron con Mahoma y tuvieron gran influencia sobre él. A la muerte del Profeta, y por instigación de los judíos, 'Ali se negó a jurar lealtad a Abu Bakr, pero cuando perdió la esperanza de sucederlo en el califato, se presentó ante él, cuarenta días (algunos dicen seis meses) después de la muerte del Profeta. Mientras le juraba lealtad, le preguntaron: "Oh Padre de Hasan, ¿qué te ha demorado tanto?". Respondió: "Estaba ocupado recopilando el Libro del Señor, porque el Profeta me lo confió". Los hombres que estaban presentes alrededor de Abu Bakr dijeron que había trozos y fragmentos del Corán con ellos, así como con 'Ali; Y se acordó recoger todo el texto de cada parte. Así que recogieron varias partes de la memoria de individuos (como la Sura-ul-Bara'ah, que escribieron al dictado de un árabe del desierto), y otras partes de diferentes personas; además de lo que fue copiado de tablas de piedra, hojas de palmera, huesos de los hombros y cosas por el estilo. Al principio no se recopiló en un volumen, sino que se mantuvo en hojas separadas. Luego la gente comenzó a discrepar en su lectura; algunos leían según la versión de 'Ali, que siguen hasta el día de hoy; algunos leían según la colección de la que hemos hecho mención; un grupo leía según el texto de ibn Mas'ud, y otro según el de Ubai ibn Ka'b.

Cuando Uthman llegó al poder y la gente de todas partes difería en su lectura, Alí buscó motivos para acusarlo y planeó su muerte. Unos hombres leían un versículo de una manera y otros de otra; se producían cambios e interpolaciones, algunas copias tenían más y otras menos. Cuando se le informó a Uthman de esto y se planteó el peligro de división, disputa y apostasía, ordenó que se reunieran todas las hojas y fragmentos que pudo,

junto con la copia que se había escrito al principio. Pero no interfirieron en lo que estaba en manos de Alí o de quienes siguieron su lectura. Ubai ya había muerto en ese momento; en cuanto a Ibn Mas'ud, exigieron su ejemplar, pero se negó a entregarlo. Entonces ordenaron a Zaid ibn Thabit, y con él a Abdullah ibn Abbas, que revisaran y corrigieran el texto, eliminando todo lo que estuviera corrupto; Se les instruyó que, cuando diferían en alguna lectura, palabra o nombre, siguieran el dialecto de los Quraish.

Cuando se completó la recensión, se escribieron cuatro ejemplares en letras grandes; uno fue enviado a La Meca y otro a Medina; el tercero fue enviado a Siria, y se encuentra hasta el día de hoy en Malatya; el cuarto fue depositado en Kufa. La gente dice que esta última copia todavía existe en Kufa, pero no es así, ya que se perdió en la insurrección de Mukhtar (67 d. H.). La copia en La Meca permaneció allí hasta que Abu Sarayah tomó la ciudad por asalto (200 d. H.); no se la llevó, pero se supone que se quemó en la conflagración. El ejemplar de Medina se perdió durante el reinado del terror, es decir, en los días de Yazid b. Mu'awiah (60-64 d. H.).

Después de lo que hemos relatado arriba, Uthman hizo venir todas las hojas y copias anteriores y las destruyó, amenazando a quienes se quedaran con alguna parte; de modo que sólo sobrevivieron algunos restos dispersos, ocultos aquí y allá. Sin embargo, Ibn Mas'ud conservó su ejemplar en sus propias manos, y fue heredado por su posteridad, como lo es hoy en día; y de la misma manera, la colección de 'Ali ha pasado a su familia. [60]

Luego siguió la tarea de Hajjaj ibn Yusuf, quien reunió todas las copias que pudo conseguir y omitiera del texto una gran cantidad de pasajes. Entre ellos, dicen, había versículos revelados sobre la Casa de los Omeyas con nombres de ciertas personas, y sobre la Casa de 'Abbas también con nombres. [61] Se distribuyeron seis copias del texto así revisado en Egipto, Siria, Medina, La Meca, Kufa y Basora. [62] Después de esto, mandó a hacer desaparecer todas las copias anteriores, tal como lo había hecho antes Uthman. Es bien conocida la enemistad que subsistía entre Alí y Abu Bakr, Umar y Uthman; ahora bien, cada uno de ellos introdujo en el texto lo que favorecía sus propias afirmaciones y omitió lo que no lo era. ¿Cómo podemos, entonces, distinguir entre lo genuino y lo falso? ¿Y qué decir de las pérdidas causadas por el Hajjaj? La clase de fe que este tirano tenía en otros asuntos es bien conocida; ¿cómo podemos hacer árbitro en cuanto al Libro de Dios a un hombre que nunca dejó de hacer el juego a los Omeyas cada vez que encontraba la oportunidad?

Luego al-Kindi, dirigiéndose a su amigo musulmán, dice: “Todo lo que he dicho está sacado de vuestras propias autoridades, y no se ha presentado ningún argumento que no esté basado en evidencia aceptada por vosotros mismos; como prueba de ello, tenemos el propio Corán, que es un montón confuso, sin sistema ni orden”.

Cabe señalar aquí que entre los manuscritos árabes de la Biblioteca John Rylands de Manchester se ha descubierto algo que podría calificarse de respuesta a Al-Kindi por parte de los musulmanes. En un manuscrito fechado en el año 616 de la Hégira encontré el *Kitabud-Dini wad-Daulah* , “Libro de la religión y el imperio”, escrito en el año 855 d. C. por el médico 'All b. Rabbanat-Tabari, a petición del califa Mutawakkil. Se trata de una apología oficial del Islam, que apareció con un intervalo de unos veinte años después de la apología del cristianismo por parte de Al-Kindi. En el importante punto de la transmisión del Corán, el autor se contenta con apelar a la piedad, el ascetismo y la devoción de los primeros califas y discípulos del Profeta, y dice: “Si a esas personas se las puede acusar de falsificación y falsedad, también se puede acusar de lo mismo a los discípulos de Cristo”. Ésta es una respuesta pobre a las acusaciones históricas contra Al-Kindi.

Confiamos en que los arabistas apreciarán con acierto la extraordinaria importancia de esta nueva obra, escrita antes de todas las compilaciones tradicionales de la segunda mitad del siglo IX. En lo que respecta al sistema religioso del Islam, tiene una importancia sin igual, ya que contiene muchas tradiciones que tratan del Profeta, su religión y sus discípulos, que no se encuentran en ninguna otra parte. He preparado el texto para la imprenta y lo he traducido con algunas anotaciones críticas que exige su antigüedad y su importancia extrínseca e intrínseca. [63] Después de una larga introducción en la que el autor elogia al Islam, da buenos consejos para seguir en las discusiones y muestra el loable celo del califa Mutawakkil en la propagación y reivindicación de su fe, expone las razones por las que las personas de los cultos tolerados no abrazan el Islam y por las que deberían hacerlo, y como la mayor parte de la población no musulmana es cristiana, se dirige a los cristianos con más frecuencia; en segundo lugar aparecen los judíos, los magos, los hindúes y los dualistas, a los que, sin embargo, ataca con más dureza. El orden de los capítulos es el siguiente:

(*a*) Diferentes formas de hechos históricos y acuerdo común. (*b*) Criterios para la verificación de hechos históricos. (*c*) El Profeta llamó a la unidad de Dios y a lo que todos los profetas han creído. (*d*) Méritos de las formas de actuar y las prescripciones del Profeta. (*e*) Milagros del Profeta que la "Gente del Libro" ha rechazado. (*f*) El Profeta predijo eventos ocultos para él, que se realizaron en vida. (*g*) Profecías del Profeta, que se realizaron después de su muerte. (*h*) El Profeta era un hombre iletrado, y el libro que Dios le reveló es, por lo tanto, un signo del oficio profético. (*i*) La victoria obtenida por el Profeta es un signo del oficio profético. (*j*) Los discípulos del Profeta y los testigos oculares de su carrera fueron los más honestos y piadosos: (1) ascetismo de Abu Bakr; (2) ascetismo de 'Umar; (3) ascetismo de 'Ali; (4) ascetismo de 'Umar b. 'Abdul-Aziz, de 'Abdallah b. 'Umar b. Khattab, y de algunos otros musulmanes piadosos. (*k*) Si el Profeta no hubiera aparecido, las profecías de los profetas sobre él y sobre Ismael habrían sido sin objeto. (*l*) Profecías de los profetas sobre él: Moisés, David, Isaías, Oseas, Miqueas, Habacuc, Sofonías, Zacarías, Jeremías, Ezequiel, Daniel, Cristo y sus discípulos. (*m*) Respuesta a los que han criticado las prescripciones del Islam. (*n*) Respuesta a los que se sorprenden de que el Profeta haya innovado y cambiado algunas prescripciones de la Torá y el Evangelio. (*o*) Respuesta a los que pretenden que nadie más que Cristo ha mencionado la Resurrección. (*p*) Conclusión.

En sus citas bíblicas, el autor se refiere a la versión de un tal "Marco el Intérprete", del que todavía no hemos podido encontrar rastro alguno en ningún otro libro, ni siríaco ni árabe.

Aparte de la cuestión de que una edición oficial del Corán fue desconocida para los escritores cristianos hasta la segunda mitad del siglo VIII, la idea extraída de las antiguas composiciones cristianas está en completo acuerdo con "la teoría de que el Islam es principalmente una aventura política"; [64] y como en la mente semítica las aventuras políticas no pueden tener éxito sin algunas "persuasiones" hacia el cielo y "disuasiones" desde el infierno, es mérito de los primeros califas haber manejado con tanta habilidad, siguiendo a su maestro y a imitación de "la gente del Libro", el instrumento espiritual que era fácil y manejable y que les produjo tan maravillosos resultados. (Ist der Islam) "Keineswegs als ein Religionssystem ins Leben getreten, sondern als ein Versuch sozialistischer Art, gewissen überhandnehmenden irdischen Miss-ständen entgegenzutreten". [65]

CONCLUSIÓN

De todos los hechos y documentos citados, cualquier crítico imparcial interesado en la literatura coránica del mundo musulmán puede sacar sus propias conclusiones. Si se nos permite expresar nuestra opinión, nos sentiríamos tentados a decir:

(1) Si no nos engañan todos los indicios, en la época del Profeta se escribieron muy pocas sentencias oraculares, si es que hubo alguna. El tipo de vida que llevaba y el carácter rudimentario de la lectura y la escritura en la parte del mundo en la que apareció son suficientes testigos a favor de esta opinión. Nuestra ignorancia de la lengua árabe en ese período temprano de su evolución es tal que ni siquiera podemos saber con certeza si tenía alguna escritura propia en La Meca y Medina. Si existió algún tipo de escritura en estas dos localidades, debe haber sido algo muy similar al estrangelo o a los caracteres hebreos. Ibn Jaldún [66] nos informa que la gente de Taif y Quraish aprendieron el "arte de escribir" de los cristianos de la ciudad de Hirah, y el primer Quraishita que lo aprendió fue Sufyan b. Umayyah. [67] Además, Hirschfeld [68] ya ha señalado que «el Corán, el libro de texto del Islam, no es en realidad más que una falsificación de la Biblia»; este veredicto se aplica de manera más acentuada a la compilación del Corán. Ningún discípulo de Moisés o de Cristo escribió los oráculos respectivos de estos dos líderes religiosos en vida, y probablemente ningún discípulo de ese tipo lo hizo en el caso del Profeta. Un hombre no se convierte en profeta reconocido en poco tiempo; pasan años antes de que su enseñanza sea considerada digna de ser preservada en pergamino. [69] ha observado: "Le Prophète s'était fait intimer par Allah (Corán, lxxv. 16-17) l'ordre de ne pas se presser pour éditer le Corán, comme recueil séparé. La precaución es prudente, es decir, que el carácter sea inconsistente con ciertas revelaciones".

(2) Algunos años después de la muerte del Profeta, muchos de sus compañeros, viendo que su causa florecía y cobraba un impulso considerable por medio de generales capaces, compitieron por escribir, cada uno en su propia esfera, los oráculos de su maestro. Esta obra les dio prestigio y, a veces, altos puestos que difícilmente habrían obtenido de otra manera; en esta serie

se incluye la compilación de Ubai b. Ka'b, Ibn Mas'ud, 'Uthman b. 'Affan y probablemente 'Ali b. Abi Talib. Cuando 'Uthman obtuvo el califato, su versión recibió naturalmente la sanción real, en detrimento de las otras tres recensiones. La historia de los escribas quraishitas a quienes 'Uthman les dijo que escribieran la Revelación en el dialecto de Quraish debe descartarse como medio legendaria. Todos sabemos lo mal adaptada que estaba la escritura árabe, incluso del siglo VIII, para expresar todas las sutilezas fonéticas de las nuevas escuelas filológicas; Por lo tanto, es altamente improbable que pudiera expresarlas en los primeros años de la Hégira. Además, se puede albergar una duda muy legítima sobre la competencia literaria de todos los recopiladores mencionados en el Hadith tardío del siglo IX. La mayoría de ellos eran más jefes tribales que hombres de literatura, y probablemente muy pocos de ellos sabían siquiera leer o escribir; por esta razón, la mayor parte de su trabajo debe haber sido realizado por algún hábil amanuense cristiano o judío, convertido al Islam.

(3) Esta última obra de Compañeros y Ayudantes no parece haber sido puesta en forma de libro por 'Uthman, sino que fue escrita en rollos de pergamino, en *suhufs,* y permaneció en ese estado hasta la época de 'Abdul-Malik y Hajjaj ibn Yusuf. En esa época, estando más familiarizados con la escritura por su trato con los judíos y cristianos de la iluminada capital de Siria, y sintiendo más agudamente la necesidad de competir en igualdad de condiciones con ellos, el califa y su poderoso lugarteniente dieron a esos rollos el carácter y la continuidad de un libro, y muy posiblemente, añadieron nuevo material de algunos recitadores orales de las sentencias oraculares del Profeta. En cualquier caso, el incidente de que tanto Hajjaj como 'Uthman escribieran copias del Corán y las enviaran a las provincias principales es muy curioso. Concluiremos el primer capítulo de esta investigación con las siguientes frases del profesor Casanova: [70] al cual nos adherimos plenamente:

Pero los fragmentos de hueso, de palmera, etc., en los que estaban escritos, de mano de los secretarios, los versos dictados por el Profeta, y que habían sido utilizados en la primera recensión, bajo Abu Bakr, ¿qué fue de ellos? Me niego a creer que hubieran sido destruidos. ¡Qué extraordinario sacrilegio! ¿Cómo pudimos haber revelado de esta manera a estos testigos más directos de la revelación? Finalmente, si hubieran existido, ¿cómo podemos explicar el temor que testificaron 'Oumar y Abu Bakr de ver desaparecer el Corán por la muerte de los recitadores? ¡Si no hubieran existido, todos los numerosos

pasajes en los que se designa al Corán (con la palabra *Kitab*) se habrían introducido después de los hechos! Estas son muchas contradicciones inherentes a la historia tradicional, y todas se resuelven con la conclusión que adopto: El Corán fue escrito por primera vez por el cuidado de al Hajjaj, quien probablemente se basó en la leyenda de 'un prototipo debido a' Uthman. Es posible que existieran transcripciones anteriores, pero sin carácter oficial, y por tanto sin unidad. [Ver nota 70 para traducción]

CAPÍTULO 6. MATERIALES PARA LA HISTORIA DEL TEXTO DEL CORÁN

Arthur Jeffrey

CRÍTICA DEL TEXTO El Corán es un estudio que todavía está en pañales. Dentro del Islam parece que nunca ha atraído mucha atención. El crecimiento del *Corán* es evidencia de que hubo cierto interés en la cuestión en los primeros días del Islam. [1] pero con la fijación del texto *ne varietur* por los wazires Ibn Muqla e Ibn 'Isa en 322 AH por insistencia y con la ayuda del sabio Ibn Mujahid (m. 324) [2], y los ejemplos dados por Ibn Miqsam (m. 362) y el desafortunado Ibn Shanabudh (m. 328) que persistieron en hacer uso de las antiguas lecturas después de esta fijación del texto. [3], el interés que había parece haber llegado a su fin. Lecturas variantes dentro de los límites de los siete sistemas [4] Los libros que fueron admitidos como canónicos por decisión de Ibn Mujahid naturalmente continuaron siendo estudiados por un grupo limitado de eruditos, y las lecturas de los otros Lectores no canónicos recibieron atención ocasionalmente, más particularmente los sistemas de los Diez [5] y los catorce [6], que estaban más cerca de la posición canónica, aunque a veces también se incluyeron otros. [7.] Sin embargo, no se hizo ningún intento concreto de construir ningún tipo de texto crítico del Corán. [8], y en su mayor parte los estudios textuales se limitaban a cuestiones de ortografía *(rasm)* y pausa *(waqf).* Así, las variantes más antiguas, aunque se sabía que estaban representadas en algunos de los códices más antiguos, en su mayor parte sobrevivieron solo en las obras de dos clases de sabios, en primer lugar ciertos exegetas que estaban interesados en las implicaciones teológicas de tales variantes, y en segundo lugar los filólogos que las citaban como ejemplos gramaticales o léxicos.

Publicado originalmente como Introducción (págs. 1-18) y págs. 20-24, 114-16, 182-84 de *Materiales para la historia del texto del Corán: Los antiguos códices* , editado por Arthur Jeffery (Leiden: EJ Brill, 1937).

Así es como en los comentarios del Corán de az-Zamakhshari (fallecido en 538), [9] de Abu Hayyan de Andalus (m. 745), [10] y el escritor yemení más reciente, Ash-Shawkani (fallecido en 1250). [11] que parece haber utilizado algunas buenas fuentes antiguas que ya no están disponibles para los eruditos occidentales, encontramos registradas una buena cantidad de variantes antiguas que representan un tipo diferente de texto consonántico del conocido oficialmente como el texto 'utmánico, y en las obras filológicas de escritores como al-'Ukbari (fallecido en 616), el filólogo ciego de Bagdad. [12], Ibn Khalawaih (fallecido en el año 370) [13] —el sabio de la corte hamdánida de Saif ad-Dawla en Alepo, y el aún más famoso Ibn Jinni (fallecido en 392), [14] Se ha conservado una cantidad no despreciable de dicho material, que en algunos casos, de hecho, resulta ser una de las fuentes de donde llegó a los exegetas.

La aplicación de este material a una investigación crítica del texto del Corán parece no haber ocupado nunca la atención de ningún escritor musulmán. En el *Itqan* [15], el gran compendio de la ciencia coránica musulmana de as-Suyuti, hemos registrado mucho que concierne a cuestiones de la Massora musulmana, asuntos de considerable interés para la historia de la exégesis del Corán, pero muy poco que tenga relación con la investigación del texto.

El tema tampoco ha atraído mucha atención en Occidente. Nöldeke lo abordó en 1860 en la primera edición de su *Geschichte des Qorans,* y Goldziher llamó la atención sobre su importancia en la primera conferencia de su *Richtungen,* [16] pero no recibió un tratamiento sistemático hasta que Bergsträsser emprendió su *Geschichte des Qorantexts.* [17] como tercera parte de la edición revisada de la obra de Nöldeke, y con su característica minuciosidad comenzó a trabajar sobre el tema hasta llegar a los cimientos. Es algo extraordinario que todavía no tengamos un texto crítico del Corán para uso común. La edición de Flügel, que ha sido tan ampliamente utilizada y tan a menudo reimpresa, es realmente un texto muy pobre, ya que no representa ningún tipo puro de tradición textual oriental, ni el texto ecléctico que imprime está formado sobre una base científica comprobable. Algunas de las litografías de Kazán [18.] Se intenta dar los siete sistemas canónicos en el margen, pero de forma muy incompleta. Lo mismo se puede decir de la curiosa litografía de Teherán de 1323, que imprime partes del texto en escritura cúfica (con nasji interlineal) y partes en escritura ordinaria, con una selección de los siete en los márgenes. El mejor texto disponible hasta ahora

es la edición estándar egipcia de 1342 (1923). [19] de los cuales existen varias copias posteriores. Esta edición intenta presentar un tipo puro de texto según una tradición de la escuela de Kufan representada por Hafs 'an 'Asim, aunque desafortunadamente se han introducido algunas corrupciones debido al uso por parte de sus editores de autoridades más jóvenes sobre la tradición de Kufan en lugar de recurrir a fuentes más antiguas y mejores. [20]

La teoría musulmana ortodoxa sobre el texto es bien conocida. Según esta teoría, el Profeta dispuso que las revelaciones se escribieran inmediatamente después de su revelación y solía cotejar una vez al año con el ángel Gabriel el material que había sido revelado hasta ese momento. En el último año de su vida lo cotejaron dos veces. [21.] Cuando murió el Profeta, el texto del Corán ya estaba fijado y todo el material reunido de manera ordenada, aunque todavía no se había escrito, al menos no en forma de libro. Bajo el califato de Abu Bakr se llevó a cabo la primera recensión oficial. Más tarde, en el califato de 'Uthman, se descubrió que se habían introducido todo tipo de peculiaridades dialectales en la recitación del texto, por lo que 'Uthman formó un comité, tomó prestada de Hafsa la copia hecha por Abu Bakr y, sobre esa base, hizo escribir un códice estándar en el dialecto puro de Quraish. Se hicieron copias de éste y se enviaron a los principales centros del imperio musulmán, donde se convirtieron en códices metropolitanos, y se ordenó quemar todos los demás códices que se habían formado. Esta fue la segunda recensión y se supone que todas las ediciones modernas producidas en Oriente son reproducciones exactas del texto (aunque no de la forma) de esta recensión 'utmánica. [22]

Basta con un examen minucioso para descubrir que este relato es en gran parte ficticio. Nada es más seguro que el hecho de que cuando murió el Profeta no había un conjunto de revelaciones recopiladas, ordenadas y cotejadas. Investigaciones recientes del Dr. Bell de Edimburgo y del Profesor Torrey de Yale han sugerido que hay pruebas internas en el propio Corán de que el Profeta conservó bajo su cuidado una considerable cantidad de material de revelaciones perteneciente a varios períodos de su actividad, parte de él en forma revisada y parte en forma no revisada, y que este material debía formar la base del *Kitab* que deseaba dar a su comunidad antes de morir. Sin embargo, la muerte lo alcanzó antes de que se hiciera nada al respecto. Si esto es así, no sabemos qué pasó con este material, que obviamente habría sido el legado más preciado de la comunidad. [23] Los primeros estratos de tradición de

que disponemos demuestran con absoluta certeza que no quedó ningún Corán listo para ser legado de la comunidad. El Profeta había proclamado sus mensajes oralmente y, salvo en el último período de su ministerio, el que quedaran o no registrados era a menudo una cuestión de azar. Algunos fragmentos del material de la revelación parecen haber sido utilizados litúrgicamente y, por lo tanto, probablemente habrían sido escritos. Algunos fragmentos él mismo hizo que se escribieran en forma permanente, ya que tenían un carácter legislativo definido. [24] Además de estos, había numerosos fragmentos, generalmente pequeños, aunque a veces fragmentos de considerable extensión, que estaban en posesión de diferentes miembros de la comunidad, ya sea memorizados o escritos en trozos de material de escritura que tenían a mano. Ciertas personas entre los primeros musulmanes, quizás incluso un poco antes de la muerte del Profeta, se habían especializado en recopilar o memorizar este material de la revelación. Ellos y sus sucesores llegaron a ser conocidos como los *Qurra'* - los Recitadores, más tarde los Lectores, que constituían por así decirlo el depositario de la revelación. La tradición dice que fue la matanza de un gran número de ellos en la Batalla de Yamama en el año 12 de la Hégira lo que despertó el interés por conseguir que todo el material de la revelación se estableciera en forma escrita permanente, para que con la desaparición de los *Qurra'* no se perdiera gran parte de él. [25]

No hay duda de que Abu Bakr era uno de los que recopilaban material de la revelación. Es posible que haya heredado material que el Profeta había almacenado en preparación para el *Kitab.* Es sumamente dudoso que haya hecho una recensión oficial, como exige la teoría ortodoxa. Su recopilación habría sido un asunto puramente privado, al igual que muchos otros Compañeros del Profeta habían hecho recopilaciones personales como asuntos privados. Fue después de la muerte del Profeta que estas recopilaciones cobraron importancia. Tenemos historias bien conocidas de cómo 'Ali, Salim, Abu Musa y otros tenían recopilaciones, y hay tradiciones que dan listas de quienes habían comenzado a hacer recopilaciones o memorizar durante la vida del Profeta. Como ninguna de estas listas concuerda entre sí en gran medida, uno se ve obligado a concluir que, si bien se sabía que se hacían tales recopilaciones, no había información precisa, salvo con respecto a unos pocos nombres, sobre quién las hizo. [26] La teoría ortodoxa, incluso hasta el día de hoy, ha insistido en que la palabra *jama'a* (recoger) utilizada en estas tradiciones no significa nada más que "memorizar" y, por lo tanto, no implica que la recopilación se hiciera en forma

escrita. Sin embargo, como 'Ali trajo consigo lo que había recopilado en el lomo de su camello, como algunas de las recopilaciones habían llegado a tener nombres independientes y como 'Uthman, después de enviar sus copias oficiales a las ciudades metropolitanas, tuvo que ordenar que se quemaran todas las demás copias, no puede haber la menor duda de que hubo recopilaciones escritas.

En realidad, lo que encontramos en el Islam primitivo es sólo lo que podríamos haber esperado encontrar. Los distintos miembros de la comunidad que estaban interesados comenzaron a recopilar en forma escrita todo lo que pudieron reunir del material de la revelación que había sido proclamado por el Profeta. Más tarde, con la expansión gradual del imperio musulmán, algunas de estas colecciones comenzaron a adquirir notoriedad a medida que llegaron a tener cierta autoridad en diferentes centros. Naturalmente, serían las colecciones que podían reivindicar cierta integridad las que alcanzarían esta posición de eminencia. Así, leemos que la gente de Homs y Damasco seguían el códice de Miqdad b. al-Aswad. [27], los kufanos, el de Ibn Mas'ud, los basranes, el de Abu Musa al-Ash'ari, y los sirios en general, el de Ubai' b. Ka'b (Ibn al-Athir, *Kamil,* III, 86). Aquí tenemos el comienzo de los códices metropolitanos, cada gran centro siguiendo esa colección, o tal vez podríamos decir ese tipo de texto, que tuvo fama local.

Ahora bien, cuando llegamos a los relatos de la recensión de Uthman, rápidamente se hace evidente que su trabajo no fue una mera cuestión de eliminar peculiaridades dialectales en la lectura, sino que fue un golpe de política necesario para establecer un texto estándar para todo el imperio. Al parecer, había grandes divergencias entre las colecciones que se habían digerido en códices en los grandes centros metropolitanos de Medina, La Meca, Basora, Kufa y Damasco, y por razones políticas, si no por otras, era imperativo tener un códice estándar aceptado en todo el imperio. La solución de Uthman fue canonizar el códice de Medina. [28] y ordena que todos los demás sean destruidos. Es muy significativo que los *Qurra'* se opusieran violentamente a 'Uthman debido a este acto, [29] Y hay evidencia de que durante bastante tiempo los musulmanes en Kufa estuvieron divididos en dos facciones, los que aceptaban el texto 'utmánico y los que apoyaban a Ibn Mas'ud, quien se había negado a entregar su códice para que fuera quemado. [30]

No cabe duda de que el texto canonizado por 'Uthman fue sólo uno entre varios tipos de textos que existían en esa época. [31] Sin duda, la canonización del texto de Medina era lo más lógico, ya que, a pesar de que Kufa llegó a tener muy pronto la reputación de ser el centro por excelencia de los estudios coránicos, el prestigio de Medina, la ciudad del Profeta, debía ser enorme en aquella época y la tradición viva sin duda era allí la más abundante. Incluso podemos decir que, a priori, el texto de Medina tenía todas las posibilidades de ser el mejor texto disponible. Sin embargo, es una cuestión de suma importancia para cualquier estudio de la historia del texto coránico si podemos obtener alguna información sobre los tipos rivales de texto que fueron suprimidos en beneficio de la edición estándar de 'Uthman.

En las obras de los exegetas y los filólogos no es raro encontrar variantes de lectura que se han conservado de uno u otro de estos códices desplazados. A veces la referencia es simplemente a un “códice de los Sahaba” o “cierto códice antiguo” o “en algunos de los códices” o “en el texto anterior”. A veces se trata de una de las ciudades: “un códice de Basora”, “un códice de Homs”, “un códice de Ahl al-Aliya” (Baghawi II, 52). A veces se trata de un códice en posesión de alguna persona en particular, como “un códice perteneciente a al-Hajjaj” (Khal. 122; Gin. 60), o “un códice perteneciente al abuelo de Malik b. Anas” *(Muqni* 120), o un códice usado por Abu Hanifa (ver Massignon's *al-Hallaj,* I, 243 n. 5), o uno de Hammad b. az-Zibriqan (Khal. 55; *Muzhir* II, 187). Sin embargo, la mayoría de las referencias son a los antiguos códices bien conocidos de Ibn Mas'ud, Ubai' b. Ka'b, etc., que se sabe que se remontan a la época anterior a la canonización por 'Uthman de un tipo estándar de texto.

La cantidad de material preservado de esta manera es, por supuesto, relativamente pequeña, pero es notable que se haya conservado algo. Con la aceptación general de un texto estándar, otros tipos de textos, incluso cuando escaparon de las llamas, gradualmente dejaron de transmitirse por pura falta de interés en ellos. Las lecturas de ellos que serían recordadas y citadas entre los eruditos serían solo las relativamente pocas lecturas que tenían algún interés teológico o filológico, de modo que la gran masa de variantes desaparecería pronto. Además, incluso con respecto a las variantes que sobrevivieron hubo esfuerzos definidos por suprimirlas en interés de la ortodoxia. Se puede mencionar, por ejemplo, el caso del gran erudito de Bagdad Ibn Shanabudh (245-328), que fue reconocido como una autoridad

coránica eminente, pero que fue obligado a retractarse públicamente de su uso de lecturas de los códices antiguos.

El caso de Ibn Shanabudh no fue el único, y ese tratamiento de eruditos famosos [32] no era alentador para el estudio de las variantes del período pre-Uthman. Que la ortodoxia continuó ejerciendo esta misma presión contra las variantes no canónicas nos lo revelan muchos indicios del período posterior a Ibn Shanabudh. Por ejemplo, Abu Hayyan, *Bahr* VII, 268, refiriéndose a una variante textual notoria, dice expresamente que en su obra, aunque es quizás la más rica en variantes no canónicas que tenemos, no menciona aquellas variantes en las que hay una divergencia demasiado amplia con el texto estándar de 'Uthman. En otras palabras, cuando hemos reunido todas las variantes de estos códices anteriores que se pueden obtener de las obras de los exegetas y filólogos, solo tenemos las lecturas que fueron útiles para los fines del *Tafsir* y se consideraron lo suficientemente cercanas a la ortodoxia como para permitir que sobrevivieran. [33]

Los sabios musulmanes modernos casi invariablemente dejan de lado las variantes registradas de los códices antiguos con el argumento de que son *tafsir,* o como deberíamos decir, glosas explicativas del texto 'utmánico, y condenan rotundamente a eruditos antiguos como Ibn Khalawaih e Ibn Jinni por no saber la diferencia entre *qira'at* y *tafsir.* Sin embargo, está claro que sólo las *qira'at* que eran del tipo que podía usarse para *el tafsir* tenían alguna probabilidad de conservarse.

LOS LIBROS DE MASAHIF

En el siglo IV islámico se escribieron tres libros sobre esta cuestión de los códices antiguos que tuvieron cierta influencia en los estudios posteriores. Se trata de las obras ya mencionadas de Ibn al-Anbari, Ibn Ashta e Ibn Abi Dawud. En cada caso, el libro se titulaba *Kitab al-Masahif* y, en cada caso, la obra, aunque trataba del texto 'utmánico, su colección, ortografía y los detalles masoréticos generales relacionados con él, también trataba lo que se sabía de los códices antiguos a los que había reemplazado. El más famoso de los tres fue el de Ibn al-Anbari (fallecido en 328), una obra que sin duda fue compuesta antes de la canonización por Ibn Mujahid de los Siete Lectores. La obra se ha perdido, pero sólo por el uso que hicieron de ella escritores posteriores como Suyuti, [34] Se deduce que contenía cierta cantidad de *Tafsir, así* como información sobre las lecturas de los códices antiguos. La obra de Ibn Ashta (fallecido en 360) parece haber tenido un alcance similar. Fue alumno de Ibn Mujahid y escribió una obra especial, *Al-Mufid,* sobre el tema de las variantes no canónicas. [35] además de este trabajo sobre los códices que también fue utilizado por as-Suyuti. [36] Sin embargo, la única obra de este tipo que ha sobrevivido es la de Ibn Abi Dawud (fallecido en 316), que, por desgracia, parece haber sido la de alcance más limitado de todas.

'Abdalá b. Sulaimán b. al-Ash'ath Abu Bakr b. Abi Dawud [37] As-Sijistani nació en el año 230 de la Hégira, hijo del Imam Abu Dawud, cuya colección ocupa el tercer lugar entre las colecciones canónicas de hadices. Nació en Sijistan, pero su padre lo llevó a sus primeros viajes y se dice que visitó Khorasan. Isfahán, Fars, Basora, Bagdad, Kufa, Medina, La Meca, Damasco, Egipto, al-Jazira y ath-Thughur. En todos los lugares donde había eruditos, su padre lo puso a aprender de ellos, de modo que se puede decir que tenía Fue alumno de la mayoría de los grandes sabios de su época. [38] Hay una historia que dice que cuando llegó a Kufa tenía sólo un dirham que gastó en treinta fanegas de habas. Cada día comía una fanega de habas y cuando las terminaba ya dominaba mil tradiciones (o Algunos dicen 30.000) del maestro Kufan Abu Sa'id al-Ashajj.

Su fama principal durante toda su vida fue la de tradionista. Se cuenta que regresó a Sijistán en los días de 'Amr b. al-Laith y algunos de sus compatriotas se reunieron para pedirle que les recitara hadices que había aprendido en sus viajes. Él se negó aduciendo que no tenía libros, pero ellos replicaron: "¿Qué necesidad tiene el hijo de Abu Dawud de libros?". Así que se sometió de buen grado y dictó un gran número de tradiciones de memoria. Cuando regresó a Bagdad, se encontró con que la historia le había precedido y los bagdadíes decían que había engañado a los inocentes de Sijistán. Pero cuando contrataron escribas para que fueran a Sijistán y trajeran copias de lo que Ibn Abu Dawud había dictado allí, descubrieron que al compararlas con las autoridades de Bagdad pudieron encontrar sólo seis errores en todo lo que había dictado de memoria.

En los estudios coránicos fue alumno de Abu Khallad Sulaiman b. Khallad (fallecido en 262), Abu Zaid 'Umar b. Shabba (fallecido en 262), Yunus b. Habib (fallecido en 267), Musa b. Hizam at-Tirmidhi (c. 260) y Ya'qub b. Sufyan (fallecido en 277), y fue uno de los maestros de Ibn Mujahid (fallecido en 324) y an-Naqqash (fallecido en 351). Escribió varias obras sobre temas coránicos. En el *Fihrist,* págs. 232 y 233, encontramos que:

Un libro de *Tafsir (ver* también *Fihrist* 34 [11]; Dhahabi, II, 80; al-Khatib, IX, 464).
Kitab an-Nasikh wa'l-Mansukh (ver *Fihrist* 37 [25]; Dhahabi, II, 80).
Kitab Nazm al-Corán.
Kitab Fada'il al-Corán.
Kitab Shari'at at-Tafsir.
Kitab Shari'at al-Maqari'.

Dhahabi también menciona un libro llamado *al-Quran,* que probablemente significa su *Kitab al-Masahif,* [39] que también se llama a veces, aunque con menos justicia, Kitab *Ikhtilaf al-Masahif.* Al-Khatib menciona un libro sobre *qira'at* que puede referirse al *libro de Masahif* o puede ser otra obra, ya que Abu 'l-Mahasin en *an-nujum az-Zahira* (Eg. ed. III, 222) lo menciona como escritor sobre *qira'at.*

Hay una serie de tradiciones que se remontan a él y que no son del agrado de la ortodoxia, por lo que se puso en circulación la leyenda de que su padre lo

había tildado de mentiroso y, por lo tanto, no se debe prestar atención al material que depende de su autoridad. Esto, por supuesto, es una tendencia, y los biógrafos generalmente lo consideran digno de confianza; el *Mughni* incluso señala que la acusación de mentiroso de su padre se debía a algo que no era el Hadith. [40] Parece que hasta el final conservó el respeto de sus conciudadanos, pues hay una historia agradable que cuenta que, cuando era anciano y ciego, solía sentarse en el mimbar mientras su hijo Abu Ma'mar se sentaba en el escalón inferior con el libro. El hijo mencionaba de su libro el hadiz en particular y luego, de memoria, el anciano recitaba para la gente.

De su *Kitab al-Masahif* se conocen tres manuscritos: uno en la Biblioteca Zahiriya de Damasco *(Hadith,* n.º 407), otro en la Biblioteca Estatal de Egipto *(Qira'at,* n.º 504) y otro en mi posesión. Sin embargo, estos dos últimos son copias del manuscrito Zahiriya, de modo que en realidad dependemos de un único manuscrito para establecer el texto.

El número de variantes reales que se dan en este texto es muy pequeño y, obviamente, representa sólo aquellas que se encontraron en su colección particular de tradiciones; la mayoría de los vatiantes que menciona también se encuentran en otras obras coránicas. Su principal importancia es que nos trae tantos códices de los que no tenemos mención como tales en ninguna otra fuente disponible en la actualidad. Los códices de Ibn Mas'ud, Ubai b. Ka'b, Hafsa, Anas y otros se mencionan en muchas otras fuentes, pero aunque encontramos numerosas referencias a lecturas *shadhdh* de autoridades tan antiguas como 'Ubaid b. 'Umair, 'Ikrima, al-A'mash, Sa'id b. Jubair y otros, no sabíamos de códices reales de ellos, aunque en algunos casos sospechábamos firmemente su existencia. A primera vista, una interpolación en el texto podría parecer que pretende evitar las implicaciones de este hecho al hacer que Ibn Abi Dawud diga que utiliza la palabra *mushaf (códice)* en el sentido de *harf o qira'a* (lectura), de modo que las variantes que cita no deben considerarse como procedentes de códices escritos reales. Sin embargo, no cabe duda de que cuando habla del *mushaf de* Fulano se refiere realmente a un códice escrito. En el caso de algunos de los códices que menciona, tenemos, por supuesto, amplia evidencia de otras fuentes de su existencia independiente, y en el caso de algunos otros, la naturaleza de las variantes citadas sugiere firmemente que deben haber derivado de códices escritos.

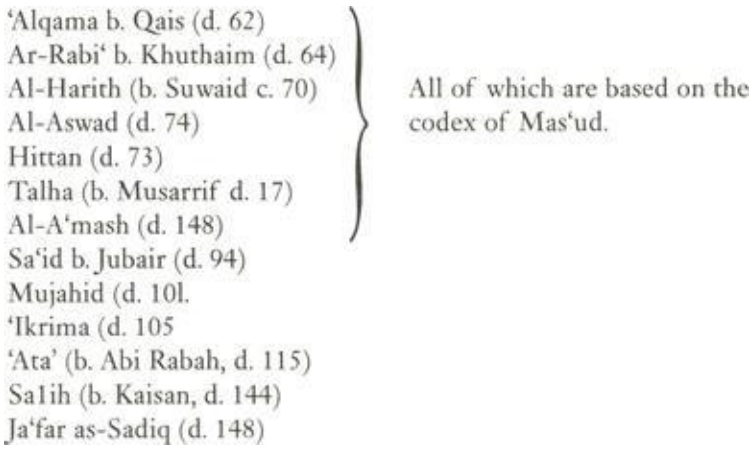
Existen otros códices antiguos mencionados en otras obras que no aparecen en el libro de Ibn Abu Dawud. Si los añadimos a sus listas para completar la lista, podemos elaborar el siguiente esquema de los códices antiguos.

(a) Códices Primarios:

Salim (m. 12)
'Umar (m. 23)
Ubai' b.Ka'b (m. 29)
Ibn Mas'ud (m. 33)
'Ali (m. 40)
Abu Musa al-Ash'ari (m. 44)
Hafsa (m. 45)

Zaid b. Thabit (m. 48)
'A'isha (m. 58)
Umm Salama (m. 59)
'Abdallah b. 'Amr (m. 65)
Ibn 'Abbas (m. 68)
Ibn az-Zubair (m. 73)
Ubaid b. 'Umair (m. 74)
Anas b. Malik (m. 91)

(b) Códices secundarios:



Por supuesto, es obvio que toda la información que podemos reunir sobre el texto de estos códices antiguos es de suma importancia para la crítica textual del Corán, a falta de cualquier evidencia manuscrita directa. [41] nos proporciona nuestro único testimonio sobre los tipos de textos que el texto estándar de 'Uthman sustituyó. Es posible, como ya hemos visto, que al elegir la tradición textual de Medina para la canonización 'Uthman eligiera el mejor de los textos disponibles. Nunca podemos saberlo con certeza, ni en un sentido ni en otro, a menos que ocurra lo inesperado y recuperemos una parte considerable de uno de los textos rivales. Una colección de las variantes que aún sobreviven de los códices antiguos es nuestro único medio para formarnos un juicio sobre el tipo de texto que presentaban.

Naturalmente, se plantea la cuestión de la autenticidad de las lecturas atribuidas a estos códices antiguos. En algunos casos hay que reconocer que se sospecha que las lecturas inventadas posteriormente por los gramáticos y teólogos se basaron en estas autoridades antiguas para ganar prestigio con su nombre. Esta sospecha es quizá más fuerte en el caso de las lecturas distintivamente chiítas atribuidas a Ibn Mas'ud y en las lecturas atribuidas a las esposas del Profeta. También se siente así en relación con algunas de las lecturas atribuidas a Ibn 'Abbas, quien, como el "Übermensch des *tafsir* " (Goldziher, *Richtungen* , 65), tendía a hacer que se citara su autoridad para cualquier asunto relacionado con los estudios coránicos. En general, sin embargo, se puede estar seguro de que la mayoría de las lecturas citadas de cualquier Lector realmente se remontan a una autoridad antigua.

La cuestión más difícil es la de la transmisión defectuosa. En ocasiones, al leer los Comentarios, se encuentra una lectura que se sabe que proviene de un determinado Lector antiguo y se atribuye a una fuente completamente distinta. Cuando se pueden sopesar las autoridades, generalmente es posible decidir qué atribución es la correcta, pero en los casos en que una variante es citada por una sola fuente que, por lo demás, es conocida por su falta de cuidado en la cita de las autoridades, nunca se puede estar seguro de que esa variante en particular se atribuya correctamente al Lector mencionado. Un problema similar de transmisión precisa se relaciona naturalmente con las variantes mismas. Al tratarse de variantes no canónicas, no se tuvo el cuidado meticuloso que se tuvo en su transmisión, como ocurre con las lecturas canónicas, y no es raro que tengamos varias formas de la variante atribuidas al mismo Lector en diferentes fuentes. En tales casos, no se puede hacer nada más que darlas todas con la esperanza de que una mayor información nos permita decidir entre ellas. Algunas de las variantes en la forma en que han sobrevivido hasta nosotros parecen lingüísticamente imposibles, y en ciertos casos esto se ha notado en la fuente que cita la variante. El defecto se debe sin duda a una transmisión defectuosa, y es posible que algún erudito pueda incluso ahora detectar dónde está la corrupción y restaurarnos la lectura original.

Bergsträsser en su colección preliminar de las lecturas no canónicas de Ibn Mas'ud y Ubai' [42] Se intentó estimar el valor de estos dos textos en comparación con el texto 'Utmánico. Con el aumento de material, uno se siente menos inclinado a aventurarse en tal juicio de valor. Es cierto que en algunos casos las variantes no canónicas de estos códices antiguos pueden interpretarse como mejoras del texto 'Utmánico, como por ejemplo, *bīma* [con respecto a] en lugar de *bimithli mā* [como, como] en II, 137/131 puede haber sido sugerido por motivos de piedad; o expansiones de la misma como en II, 275/276 donde el añadido *yaumu'l-Qiyama* [el día de la resurrección] puede considerarse como una inflación explicativa. En tales casos, el texto 'Utmánico parecería ser el texto más primitivo que los otros tipos asumen como su base. Pero, por otro lado, hay igualmente muchos casos en los que los hechos apuntan en la otra dirección. Por ejemplo, en II, 9/8, el *yakhadi'ūna [esfuerzo por engañar]* del utmánico puede considerarse como un intento de suavizar la idea de engañar a Alá que sugiere la lectura alternativa *yakhda'ūna* [engañar]; o *allāhi* [a Dios] en II, 196/192 puede haber sido puesto por razones teológicas en lugar de *lilbayti* [a la casa de Dios] o la forma actual de II,

240/241 puede tomarse como una expansión de la forma más simple dada en los otros códices. Bergsträsser llamó la atención sobre el número de casos en los que la variante en los códices antiguos era meramente un sinónimo de la palabra en el texto, pero los casos están casi equilibrados para la palabra más simple que está en el texto utmánico o en la variante.

Recordando que tenemos en nuestras manos sólo una porción muy pequeña de las variantes de estos códices, y que lo que tenemos consiste en su mayor parte sólo en variantes que no eran demasiado heterodoxas, podemos tomar las siguientes colecciones como base para nuestra investigación adicional sobre la etapa más temprana en la formación del texto del Corán.

El material que sigue está tomado de las recopilaciones que el autor hizo con vistas a un texto crítico del Corán. Por supuesto, aparecerán en su lugar en el aparato crítico de ese texto cuando aparezca, pero la recopilación de los mismos bajo los nombres individuales fue esencial para que los eruditos pudieran abordar de manera crítica la evidencia de cada códice en su conjunto. Las principales fuentes de las que se han extraído las variantes son:

Abu Hayyan, *Al-Bahr al-Muhitt,* 8 vols., El Cairo 1328.
Alusi, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Koran wa Sab' al-Mathani,* 30 vols., El Cairo, sin fecha
Baghawi, *Ma'alim en -Tanzil,* 7 vols., El Cairo 1332 (Al margen del *Tafsir al-Khazin).*
Baidawi, *Anwar at-Tanzil wa Asrar at-Ta'wil,* 5 puntos, El Cairo 1330.
Balawi, *Kitab Alif Ba;* 2 vols., El Cairo 1287.
Banna', *Ithaf Fudala' al-Bahar fi'l-Qira'at al-Arba'ata 'ashar,* El Cairo 1317.
Fakhr ad Din ar-Razi, *Mafatih al-Ghaib,* 8 vols., El Cairo 1327.
Farra', *Kitab Ma'ani al-Corán.* EM. Estambul, Nuru Osmania 459.
Ibn al-Anbari, *Kitab al-Insaf,* ed. Gotthold Weil, Leiden 1913.
Ibn Hisham, *Mughni al-Labib,* 2 pts., El Cairo 1347.
————, *Tahdhib at-Tawadih* , 2 pts., El Cairo 1329.
Ibn Jinni, Nichtkanonische Koranlesarten im Muhtasab, des Ibn Ginni G . Bergstrasser, Múnich. 1933.
Ibn Khalawaih, *Colección de lecturas coránicas no canónicas de Ibn Halawaih,* reimpreso por G. Bergsträsser, Estambul 1934.
Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab,* 20 vols., El Cairo 1307.
Ibn Ya'ish, *Comentario al Mufassal,* ed. Jahn, 2 vols., Leipzig 1882.
Khafaji, *'Inayat al-Qadi wa Kifayat ar-Radi,* 8 vols., El Cairo 1283.

Marandi, *Qurrat 'Ain al-Qurra',* Ms. Escorial 1337.
Muttaqi al-Hindi, *Kanz al-'Ummal,* 4 vols., Hyderabad 1312.
Nasafi, *Madarik at-Tanzil wa Haqa'iq at-Ta'wil,* 4 vols., El Cairo 1333.
Nisaburi, *Ghara'ib al -Corán* (al margen de *Tafsir at-Tabari).*
Qunawi, *Hashia'ala l-Baidawi* , 7 vols., Estambul 1285.
Qurtubi , *Al-Jami'li Ahkam al-Koran* , 2 vols. (todos publicados hasta ahora), El Cairo 1935.
Shawkani, *Fath al-Qadir,* 5 vols., El Cairo 1349.
Sibawaih, *The Book of Sibawaih,* ed. Derenbourg, 2 vols., París 1889.
Suyuti, *Al-Iqan fi 'Ulum al-Koran,* ed. Sprenger, Calcuta 1857
Suyuti, *Ad-Durr al-Manthur fi 't-Tafsir al-Ma'thur,* 6 vols., El Cairo 1314.
Suyuti, *Al-Muzhir* , 2 vols., El Cairo 1282.
Tabari, *Jami' al-Bayan para Tafsir al-Koran,* 30 vols., El Cairo 1330.
Tabarsi, *Majma'al-Bayan para 'Ulum al-Koran,* 2 vols., Teherán, 1304.
'Ukbari, *Imla' para 'l-I'rab wa 'l-Qira'at para Jami'al-Koran,* 2 pts. ., El Cairo 1321.
'Ukbari, *I'rab al-Qira'at ash-Shadhdha,* MS Mingana árabe islámico 1649.
Zamakhshari, *Al-Kashshaf,* ed. Nassau Lees, Calcuta 1861.

CÓDICE DE IBN MAS'UD (D. 33)

'Abdallah b. Mas'ud (citado a veces en las fuentes como 'Abd Allah y a veces como Ibn Umm 'Abd) [43] Fue un Compañero y uno de los primeros musulmanes que podía jactarse de haberse unido a la fe antes que 'Umar. De joven había pastoreado ganado para 'Uqba b. Abi Mu'ait y por eso a veces se referían a él despectivamente como el esclavo Hudhali (Tabari, *Annales,* 1, 2812). Cuando se convirtió al Islam se unió al Profeta y se convirtió en su sirviente personal. Fue en la Hégira a Abisinia y también a Medina y estuvo presente tanto en Badr como en Uhud. Se jactaba de haber aprendido unas setenta suras directamente de la boca del Profeta, y la tradición dice que fue uno de los primeros en enseñar a leer el Corán (Ibn Sa'd, III, i, 107). Parece que no tuvo mucho éxito cuando se le probó en una función oficial, pero en Kufa, a donde lo envió el califa, se hizo famoso como tradicionalista y como autoridad en el Corán. La tradición cuenta que él fue uno de los cuatro a quienes Mahoma aconsejó a su comunidad recurrir para recibir instrucción en el Corán. [44] Sin duda fue su estrecho contacto personal con el Profeta durante tantos años lo que dio tanto prestigio a sus opiniones sobre la Sunna y el Corán.

No tenemos información sobre cuándo comenzó a hacer su códice. Al parecer, comenzó a recopilar material durante la vida del Profeta y lo convirtió en códice cuando se estableció en Kufa y se lo consideró la autoridad en asuntos coránicos. En cualquier caso, encontramos que su códice se usaba allí y lo seguían los habitantes de Kufa antes de que 'Uthman hiciera la revisión oficial. Cuando 'Uthman envió a Kufa la copia oficial de su texto estándar con órdenes de que todos los demás textos debían ser quemados, Ibn Mas'ud se negó a entregar su copia, indignado de que el texto establecido por un joven advenedizo como Zaid b. Thabit tuviera preferencia sobre el suyo, ya que había sido musulmán mientras que Zaid todavía estaba en las entrañas de un incrédulo. [45] Parece que hubo una considerable diferencia de opinión en Kufa sobre esta cuestión del códice: algunos aceptaron el nuevo texto enviado por 'Uthman, pero muchos siguieron sosteniendo el códice de Ibn Mas'ud. [46] que en esa época ya se consideraba el texto de Kufa. La fuerza de la posición de su códice en Kufa queda bien ilustrada por la cantidad de códices secundarios de los que nos ha llegado alguna información y que siguieron al

texto de Ibn Mas'ud. Fue a partir de su popularidad en Kufa que su códice llegó a ser favorecido por los círculos chiítas, aunque no estamos dispuestos a aceptar como genuinas todas las lecturas chiítas que se atribuyen a su códice, ni tampoco las que se encuentran en fuentes sunitas a favor de Ahl al-Bait.

Era bien conocido en los primeros días del Islam que una peculiaridad del códice de Ibn Mas'ud era que no contenía las suras I, CXIII y CXIV, es decir, la *Fatiha,* que es una oración de apertura del libro, y el *Mu'awwidhatani* con el que termina. [47] La erudición moderna, con argumentos completamente diferentes, sostiene que estos pasajes no formaban parte originalmente del Corán, sino que son de naturaleza litúrgica añadida. El hecho de que hayamos conservado notas de palabras en las que se diferenciaba de la forma habitual de leerlos, demuestra que Ibn Mas'ud conocía estos pasajes tal como se utilizaban en la liturgia.

Una segunda particularidad igualmente conocida fue que el orden de las suras en su recensión difería considerablemente del de la recensión de Uthman. Se han conservado dos listas que dan este orden de suras, que, sin embargo, no concuerdan completamente entre sí. La más antigua es la dada por Ibn an-Nadim (377) [48] en el *Fihrist* p . 26 (ed. Flügel) con la autoridad de al-Fadl b. Shadhan (fallecido antes de 280), que dice lo siguiente:

2, 4, 3, 7,6, 5, 10, [49] 9, 16, 11, 12, 17, 21, 23, 26, 37, 33, 28,24,8, 19,29, 30, 36, 25, 22, 13, 34, 35, 14, 47, 31 , 39, (40 a 46), 40, 43, 41, 46, 45, 44, 48, 57, 59, 32, 50, 65, 49, 67, 64, 63, 62, 61, 72, 71, 58, 60, 66, 55, 53, 51, 52, [50] 54, 69, 56, 68, 79, 70, 74, 73, 83, 80, 76, 75, 77, 78, 81, 82, 88, 87, 92, 89, 85, 84, 96, 90, 93 , 94, 86, 100, 107, 101, 98, 91, 95, 104, 105, 106, 102, 97, 103, 110, 108, 109, 111, 112.

Las suras que faltan aquí son 1, 15, 18, 20, 27, 42, 99, 113, 114. Ya hemos visto que las suras 1, 113, 114 fueron omitidas en su códice, pero como se encuentran variantes de todas las demás omitidas aquí citadas de él, el material del que están compuestas debe haber estado en su códice. De hecho, todas se encuentran en la lista de sus suras dada en el *Itqan.* Cuando examinamos estas suras faltantes descubrimos que 15 es la última en la serie *ALR* [*Alif, Lam, Ra]; 18 viene inmediatamente antes de la sura KHY'S* [*Kaf Ha, Ya, Ain, Sad*] (19) y se sospecha que ha tenido alguna conexión con ella

(Goossens en *Der Islam* XIII, 211); 20 es la única sura *TH* [*Ta, Ha];* 27 es la sura *TS* [*Ta,* Sin] que se divide entre dos suras *TSM* [*Ta* , *Sin, Mim*]; 42 es la sura HM *'SK* [*Ha* , *Mim Ain, Sin* , *Ḳaf*] que se divide en las suras *HM* [*Ḥa, Mim*], de modo que uno puede sospechar que hay algo detrás de su omisión en el *Fihrist.* Sin embargo, en vista del hecho de que las suras faltantes están en la lista del *Itqan* , y el propio *Fihrist* dice expresamente que contabilizó 110 suras mientras que solo hay 105 en la lista, la probabilidad es que la lista tal como la tenemos haya sido escrita defectuosamente.

La segunda lista se encuentra en el *Itqan* de as-Suyuti (ed. Calcuta, p. 151), que cita de Ibn Ashta una declaración que se remonta a Jarir b. 'Abd al-Hamid (m. 188), quien relató tradiciones de al-A'mash y otras de la escuela de Ibn Mas'ud. [51] Esta lista es la siguiente:

2, 4, 3, 7, 6, 5, 10, 9, 16, 11, 12, 18, 17, 21, 20, 23, 26, 37, 33, 22, 28, 27, 24, 8, 19, 29, 30, 36, 25, 15, 13, 34, 35, 14, 38, 47, 31, 39, 40, 43, 41, 42, 46, 45, 44, 48, 59, 32, 65, 68, 49, 67, 64, 63, 62, 61, 72, 71, 58, 60, 66, 55, 53, 52, 51, 54, 56, 79, 70, 74, 73, 83, 80, 76, 77, 75, 78, 81, 82, 88, 87, 92, 89, 85, 84, 96, 90, 93, 86, 100, 107, 101, 98, 91, 95, 104, 105, 106, 102, 97, 99, 103, 110,108,109,111, 112, 94.

En este caso, además de los esperados 1, 113 y 114, faltan las suras 50, 57 y 69, para cuya omisión no se puede sugerir ninguna razón, salvo que pueden haber sido omitidas por error del copista. Se citan variantes bien conocidas de cada una de ellas y todas están en la lista del *Fihrist.* Las dos listas se corresponden lo suficientemente de cerca como para que podamos obtener los miembros que faltan de una a partir de la otra, y podemos tratarlas como variantes de una tradición común en cuanto al orden de las suras en el códice de Ibn Mas'ud.

El valor de esta tradición es otro asunto. [52] No es probable a priori que la disposición del material en cualquiera de los códices rivales hubiera seguido la misma combinación en suras que en el texto establecido para 'Uthman por Zaid b. Thabit. En los relatos de esa recensión oficial encontramos fragmentos de material que llegaban y el comité consideraba el lugar más apropiado para colocarlos, y es contra toda probabilidad que las suras compuestas formadas por fragmentos de material de La Meca y fragmentos de material de Medina,

de fecha y procedencia muy diferentes, hubieran sido colocadas exactamente de la misma manera por diferentes recopiladores. Tampoco es probable que los diferentes recopiladores hubieran elegido los mismos títulos para las suras. Las tradiciones en cuanto al orden de las suras, en el caso de este y otros de los códices antiguos, provienen de personas que estaban familiarizadas con el orden de suras de 'Uthman, pero sabían que el material estaba dispuesto de manera diferente en los otros códices, y por eso construyeron una lista de suras para expresar la diferencia. [53]

Las variantes de lectura que siguen están necesariamente ordenadas según el orden del texto oficial actual. A veces, en las fuentes se dice expresamente que la variante procede del códice de Ibn Mas'ud. Más a menudo, se da simplemente como una lectura *(harf* o *qira'a)* de Ibn Mas'ud. Ocasionalmente, también se dan lecturas que proceden de los Compañeros de Ibn Mas'ud, pero como estas representan obviamente la tradición en cuanto a su texto, se incluyen aquí. En vista de la gran importancia de las lecturas de Ibn Mas'ud y Ubai, todas las lecturas de ellos que sobreviven se incluyen en las listas, incluso cuando no dependen de un texto consonántico diferente del de 'Uthman. También ha parecido que vale la pena señalar los lugares en los que se registran especialmente como apoyo al textus receptus.

CÓDICE DE UBAI B. KA'B (D. 29 O 34)

Ubai b. Ka'b fue uno de los *Ansar* que, tras la llegada del Profeta a Medina, sirvió como su secretario. [54] Se dice que fue quien redactó el tratado con el pueblo de Jerusalén (Ibn 'Asakir II, 329). Fue uno de los que se especializaron en la recopilación de material de la revelación y figura entre los cuatro a quienes se dice que Mahoma aconsejó a su comunidad que se dirigiera para recibir instrucción sobre el Corán. En algunos aspectos, su autoridad en materia coránica era incluso mayor que la de Ibn Mas'ud. Era conocido como *Sayyid al-Qurra'* ["el Jefe de los Lectores del Corán"], se dice que el Profeta se refirió a él como *aqra'a ummati* ["el que hizo recitar a la comunidad musulmana"] y que Alá le ordenó que escuchara a Ubai recitarle partes de la revelación, lo que probablemente significa que Ubai era el depositario de cierto material de carácter legislativo que el Profeta le hacía leer de vez en cuando.

No sabemos cuándo se hizo su códice, pero sí sabemos que antes de la aparición del texto estándar de 'Uthman, su códice ya se había puesto de moda en Siria. Ibn Abi Dawud ... cuenta una historia de cómo unos sirios hicieron un códice y llegaron a Medina para revisarlo con Ubai, y aunque en ese momento se usaba el texto estándar, nadie se atrevió a cuestionar las lecturas peculiares que se derivaron de Ubai. Parece haber tenido un papel importante en el trabajo real de producir el texto canónico para 'Uthman en Medina. Su nombre aparece en estas historias en varias conexiones, pero el relato completo es demasiado confuso para permitirnos entender con precisión cuál era su relación con el texto estándar. [55]

Se afirma con certeza que su códice se encontraba entre los destruidos por 'Uthman. Se informó que el orden de sus suras difería del de 'Uthman y, como en el caso del códice de Ibn Mas'ud, tenemos dos listas del orden de sus suras. Según el *Fihrist* , p. 27, su orden era:

1, 2, 4, 3, 6, 7, 5, 10, 8, 9, 11, 19, 26, 22, 12, 18, 16, 33, 17, 39, 45, 20, 21, 24, 23, 40, 13, 28, 27, 37, 34, 38, 36, 15, 42, 30, 43, 41, 14, 35, 48, 47, 57, 58, 25, 32, 71, 46, 50, 55, 56, 72, 53, 68, 69, 59, 60, 77, 78, 76, 75, 81, 79, 80, 83, 84, 95,

96, 49, 63, 62, 65, 89, 67, 92, 82, 91, 85, 86, 87, 88, 64, 98, 61, 93, 94, 101, 102, al-Khal', al-Hafd, 104, 99, 100, 105, 107, 108, 97, 109, 110, 111, 106, 112, 113, 114.

En esta lista faltan las suras 29, 31, 44, 51, 66, 70, 73, 74, 90 y 103, pero tenemos dos suras adicionales, Al-Khal' y Al-Hafd. Sin embargo, como conocemos variantes de él en todas ellas, salvo en la 103, es probable que el material de ellas formara parte de su códice.

La otra lista está en el *Itqan* 150, 151, que da la orden:

1,2,4,3,6,7,5, 10,8,9, 1, 19 26,22, 12, 15, 16, 33, 17,39,20, 21, 24, 23, 34, 29, 40, 13, 28, 27, 37, 38, 36, 15, 42, 30, 57, 48, 47, 41, 46, 50, 55, 56, 72, 53, 70, 73, 74, 44, 31, 45, 52, 51, 68, 69, 59, 60, 77, 78, 75, 81, 65, 79, 64, 80, 83, 84, 95, 96, 49, 63, 62, 66, 89, 90, 92, 82, 91, 86, 87, 88, 61, 98, 93, 94, 101, 102, 103, 104, 99, 100, 105, 106, 107, 108, 97, 109, 110, 111, 112, 113, 114.

De aquí faltan las suras 18, 25, 32, 35, 43, 54, 58, 67, 71, 76, 85, pero todas ellas, salvo la 54, se encuentran en la lista del *Fihrist,* y conocemos variantes a partir de la 54. Es evidente que no podemos confiar en las listas, que, como en el caso de las listas del códice de Ibn Mas'ud, deben considerarse como formaciones posteriores no basadas en el códice original.

Su códice no parece haber sido la fuente de ningún códice secundario, aunque parece haber sido copiado y, si hemos de creer al *Fihrist,* todavía existía una copia en la época de Ibn Shadhan, es decir, a mediados del siglo III islámico. También hay una historia de cómo Ibn 'Abbas le regaló a un hombre un códice escrito según la *qira'a* de Ubai (*Durr* IV, 170).

Existen algunas historias sobre la supervivencia del códice de Ubai, pero está claro que pereció pronto, pues en Ibn Abi Dawud, p. 25, se cuenta cómo algunas personas de Irak se acercaron al hijo de Ubai, Muhammad, y le pidieron consultar el códice de su padre, pero Muhammad tuvo que decirles que eso era imposible porque el códice había sido confiscado por Uthman. Bergsträsser se inclinaba a pensar que las lecturas del códice de Ubai eran menos significativas que las de Ibn Mas'ud, pero la verdad parece ser que su

códice, al no contar con el apoyo de un gran centro metropolitano como Kufa, dejó un registro permanente de menos de sus lecturas peculiares que en el caso del códice de Ibn Mas'ud.

Es notable la frecuencia con que sus variantes coinciden con las de Ibn Mas'ud contra el códice 'Uthmanic. Uno sospecha que a veces ha habido una confusión en la tradición, y que las lecturas de uno se han atribuido al otro. Esto es ciertamente así cuando encontramos una sola fuente que atribuye a Ubai una lectura que se conoce como una peculiaridad de Ibn Mas'ud, y es curioso que el *Qurat'Ain al-.Qurra' de al-Marandi,* que es nuestra fuente más rica para las lecturas de Ubai, le atribuye una gran cantidad de lecturas, que se encuentran registradas en otros lugares sólo para Ibn Mas'ud.

En el manuscrito de Ibn Abi Dawud sólo se enumeran cuatro lecturas del códice de Ubai, pero como se lo cita en los Comentarios en un número tan grande, uno sospecha que faltaban algunas hojas en este lugar en el original del que se copió el manuscrito Zahiriya.

CÓDICE DE 'ALI (D. 40)

Existe una tradición persistente entre los chiítas de que 'Ali b. Abi Talib fue el primero, después de la muerte del Profeta, en hacer una recopilación del material del Corán, e incluso fuentes sunitas saben que preparó un códice propio. La versión más aceptada de la historia es que después de la muerte del Profeta, mientras los Compañeros estaban ocupados eligiendo un sucesor, 'Ali se encerró en su casa e hizo un voto de que no se pondría esta capa hasta que hubiera reunido el material coránico en un códice. Esto provocó algunos comentarios menores, ya que no salió a rendir homenaje a Abu Bakr, el califa recién elegido, pero 'Ali explicó su juramento y, cuando terminó el trabajo, lo cargó en el lomo de su camello y se lo llevó a los Compañeros diciendo "aquí está el Corán que he reunido". [56]

Hay muchas versiones de la historia. Algunos dicen que sólo seis meses después de la muerte del Profeta, 'Ali se dispuso a hacer una recensión. [57] Otros dicen que se sentó y en tres días lo escribió todo de memoria y lo ordenó en el orden en que fue revelado. [58] Un detalle más interesante es que cuando el Profeta estaba a punto de morir, llamó a 'Ali y le dijo dónde estaba escondido el material para el Corán en un lugar secreto detrás de su sofá, y le ordenó que lo sacara de allí y lo editara. [59]

Aunque la historia común es que el códice de 'Ali tenía las suras dispuestas en algún tipo de orden cronológico (*Itqan, 145), al-Ya'qubi (Historiae* II *, 152 y sigs.)* da una disposición bastante diferente, según quien 'Ali organizó las suras. los capítulos en siete grupos, [60] cada grupo comienza con una de las siete suras largas y se llama por su nombre. El esquema es:

I. 2, 12, 29, 30, 31, 41, 51, 76, 32, 79, 81, 82, 84, 81, 98 Al-Baqara. 886 versos, dieciséis capítulos.

II. 3, 11, 12, 15, 33, 44, 55, 69, 70, 80, 91, 97, 99, 104, 105, 106. Al-'Imran. 886 versos, quince capítulos.

III. 4, 16, 23, 36, 42, 56, 67, 74, 107, 111, 112, 103, 101, 85, 95, 27. An-Nisa'. 886 versos, setenta capítulos.

IV. 5, 10, 19, 26, 43, 49, 50, 54, 60, 86, 90, 94, 100, 108, 109. Al-Ma'ida. 886 versos, quince suras.

V. 6, 17, 21, 25, 28, 40, 58, 59, 62, 63, 68, 71, 72, 77, 93, 102 Al-An'am. 886 versículos, dieciséis suras.

VI. 7, 14, 18, 24, 38, 39, 45, 47, 57, 73, 75, 78, 88, 92, 110. Al-A'raf. 886 versículos, dieciséis suras.

VII. 8, 9, 20, 35, 37, 46, 48, 52, 53, 61, 64, 65, 83, 113, 114. Al-Anfal. 886 versos, dieciséis suras.

En realidad, sólo hay 109 suras registradas, de las cuales las que faltan son la 1, la 13, la 34, la 66 y la 96. Lamentablemente, no se puede confiar en esta información, ya que obviamente depende de las divisiones de suras del texto 'utmánico, que era poco probable que siguiera el códice de 'Ali, y, por supuesto, contradice la otra tradición de que él ordenó el material cronológicamente. Esta tradición de ordenación cronológica se ve apoyada incidentalmente por el hecho de que persistió durante mucho tiempo el conocimiento de que en el códice de 'Ali las primeras suras eran la 96, la 74, la 68, la 73, la 111 y la 81 *(Itqan,* 145). En cualquier caso, la lista anterior no es exacta, ya que la división I, que se dice que contiene 16 suras, contiene solo 15, la división II, que se dice que tiene 15, en realidad tiene 16, la división III, que se dice que contiene 17, tiene solo 16, y la división III, que se dice que contiene 16, tiene solo 15.

Cuando 'Uthman hizo su revisión oficial, 'Ali parece haberla apoyado calurosamente, diciendo que si él hubiera estado en la posición de 'Uthman, habría hecho lo mismo. Parece que renunció a su propio códice en favor de la nueva edición y probablemente fue quemado en ese momento. Si hubiera sobrevivido, es bastante seguro que los chiítas lo habrían adoptado como su códice estándar, mientras que en manos de los chiítas encontramos solo copias del texto 'Uthmaniano, incluso cuando se dice que fueron escritas por 'Ali o uno de sus hijos. [61] Y el único códice pre-utmánico cuyas lecturas parecen haber sido favorecidas por los chiítas es el de Ibn Mas'ud. [62]

Incluso cuando en la literatura posterior tenemos referencias al códice de 'Ali, como cuando se dice que Ibn Sirin (m. 110) escribió a Medina para pedir

información al respecto, o cuando ath-Tha'labi en su *Tafsir (Sprenger, Leben* III, xliv) señala que en el códice de 'Ali la sura II tenía 286 versos, o cuando Ibn an-Nadim, *Fihrist* 28, nos dice que una copia a la que le faltaban algunas hojas se conservó en la familia 'Alid durante generaciones, lo más probable es que la referencia sea a una copia del texto 'Utmánico hecha por o para 'Ali en lugar de a su propio texto pre 'Utmánico.

Por consiguiente, debemos tener en cuenta que todas las variantes no canónicas citadas de 'Ali, si bien pueden remontarse a lecturas variantes que él recordaba que estaban en su propia recensión del Corán, pueden por otro lado ser meramente su interpretación del texto 'utmánico.

Ibn Abi Dawud enumera el códice de 'Ali, aparentemente refiriéndose a su códice no canónico, pero cita sólo una lectura del mismo.

CAPÍTULO 7. PROGRESO EN EL ESTUDIO DEL TEXTO CORÁNICO

Arthur Jeffrey

Tal vez sería bueno comenzar con unas palabras sobre los orígenes del Plan. Surgió de una sugerencia que el difunto canónigo Sell le hizo al escritor en Madrás hace muchos años, en el sentido de que una de las necesidades más urgentes de los estudios islámicos era un comentario crítico fiable sobre el Corán. Tenemos comentarios musulmanes ortodoxos en gran abundancia, y las dos escuelas rivales del movimiento Ahmadiyya han estado ocupadas brindándonos comentarios apologéticos destinados a hacer que el Corán sea más digerible para las personas de origen cristiano. Lo que necesitábamos, sin embargo, era un comentario crítico que incorporara el trabajo realizado por los orientalistas modernos, así como aplicar los métodos de la investigación crítica moderna a la elucidación del Corán.

Sin embargo, no se había logrado un gran avance en la recopilación de material para dicho comentario, cuando se hizo evidente que era necesario preparar un volumen sobre la teología del Corán, que nos proporcionara una explicación del desarrollo de la enseñanza del Corán y posibilitara un esquema fiable según el cual se organizarían las grandes cantidades de material que estaban disponibles para ser digeridas en el comentario. Ahora bien, no existía tal volumen, pues el "System der Koranischen Theologie" de Grimme en la segunda parte de su *Mohammed* (Münster, 1895) era bastante insatisfactorio, y la obra de Sacco *Le Credenze religiose di Maometto,* cuando apareció (Roma, 1922), resultó ser la obra de un escritor inadecuadamente preparado para la tarea. Era necesario, por tanto, hacer un intento de satisfacer esta necesidad.

Publicado originalmente en *The Muslim World 25* (1935): 4—16. Reimpreso con autorización.

En este caso tampoco se tardó mucho en descubrir que no se podía escribir una obra de este tipo hasta que tuviéramos un léxico satisfactorio del Corán, como el antiguo Grimm-Thayer o el más reciente Milligan-Moulton del Nuevo Testamento. En otras palabras, nunca se había hecho un examen adecuado del vocabulario coránico. Muy poco trabajo sobre los comentarios nativos es suficiente para demostrar lo mucho que estaban perdidos en lo que respecta a gran parte del vocabulario religioso técnico del Corán, y lo mucho más inclinados que estaban a interpretar los versículos coránicos a la luz de las controversias teológicas y jurídicas de su propia época, que a retroceder para descubrir el significado original de los pasajes. [1] Los léxicos nativos tampoco suelen ser de mucha ayuda en lo que se refiere al vocabulario coránico, de modo que sin una investigación independiente es casi imposible saber exactamente qué quería decir Mahoma con los términos que utilizó. Por tanto, antes de poder analizar el desarrollo de las ideas teológicas del Corán, debemos realizar una investigación exhaustiva del vocabulario del Corán.

En 1925-26, el autor realizó un estudio preliminar en esta línea en una tesis sobre el vocabulario extranjero del Corán, que, por desgracia, debido a los costes de impresión, no ha sido posible publicar todavía. Este estudio se ocupó de todos los términos técnicos y culturales del Corán de origen hebreo, arameo, siríaco, etíope, iraní y otros, es decir, el elemento no árabe del vocabulario coránico. Sin embargo, dejó claro que antes de poder abordar el estudio del elemento árabe de una manera científica, debemos tener un texto crítico del Corán. De poco sirve hacer un léxico del texto estándar del Corán cuando se sabe que no es más que una forma de tradición en cuanto al texto, y que hay miles y miles de variantes textuales, muchas de las cuales representan un tipo de texto mucho más antiguo que el que tenemos en nuestras manos.

Es un hecho asombroso que hasta el momento no tengamos ningún texto crítico del Corán. No podemos decir qué tipo de texto fue el que se publicó en Venecia en 1530 aproximadamente por Paganini Brixensis, ya que esta primera edición europea del texto del Corán fue destruida por completo por orden del Papa. [2] Las ediciones de Abraham Hinckelmann en 1694 [3] y Ludovico Marraccio en 1698 [4] eran monumentos de la industria en esa época, pero naturalmente no fueron construidos sobre una base crítica. La edición de Flügel de 1834, [5,] que ha sido reimpreso con frecuencia, sigue siendo el texto utilizado por prácticamente todos los eruditos occidentales, pero, aunque es un texto hermoso y cuidadosamente impreso, es inútil para fines críticos. No

tiene un aparato crítico y, peor aún, el texto no representa una tradición oriental consistente ni en ortografía ni en lectura, y si Flügel utilizó algún principio crítico para construir su texto, nadie hasta el día de hoy ha sido capaz de descubrir cuál fue.

Las litografías orientales del Corán son legión. La gran mayoría de ellas reproducen con mayor o menor exactitud la tradición textual de Hafs de 'Asim, es decir, la más conocida de las tres tradiciones de la Escuela Kufan, que puede decirse que representa el *textus receptus* del Islam. En el norte de África, las litografías suelen seguir la tradición textual de Warsh de Nafi', es decir, la tradición de la Escuela de Medina. He oído hablar de Coranes escritos según la tradición textual de ad-Duri de Abu 'Amr, es decir, la tradición de la Escuela de Basrán. Esta tradición solía seguirse en Sudán hasta hace una generación. [6] Pero aparentemente nunca se litografió ningún texto según esta tradición. Con el paso del tiempo, las litografías del texto de Hafs se habían normalizado progresivamente según la ortografía habitual de la época, y por lo tanto no se podía decir que representaran esa tradición con precisión. Sin embargo, en 1923, el gobierno egipcio publicó una edición estándar bajo la dirección de un consejo de sabios musulmanes, y en esta edición se intenta reproducir lo más fielmente posible la tradición original de Hafs. Debido al uso de obras modernas *de qira'at* en lugar de recurrir a las fuentes más antiguas de la tradición, los editores no tuvieron mucho éxito en su esfuerzo, pero su edición es, sin embargo, la más cercana a una edición crítica jamás producida en Oriente. [7] Sin embargo, no contiene ningún *apparatus criticus.* En algunas de las litografías de Kazán publicadas a mediados del siglo pasado se dan en el margen las variantes de lectura de los Siete, y éstas aparecen también en ciertas litografías indias que se derivan del texto de Kazán. Sin embargo, estas variantes de lectura se dan de forma muy imperfecta y con frecuencia inexacta. En Teherán, en 1323 AH, apareció una litografía que reproducía una parte considerable de un antiguo texto cúfico, junto con el texto de Hafs, y en el margen un intento no siempre exacto de reproducir las variantes de los Siete. [8]

En resumen, la historia del texto del Corán es la siguiente: cuando Mahoma murió no existía una recopilación oficial de sus revelaciones. Es posible que quisiera hacer una recopilación de este tipo para aclarar de una vez por todas lo que había sido abrogado y lo que no, pero murió antes de que esto se hiciera. Durante su vida, varias personas de su comunidad habían escrito

fragmentos de las revelaciones, algunos de los cuales habían sido memorizados y, de hecho, algunos fragmentos aparentemente habían sido utilizados litúrgicamente en la comunidad. Después de su muerte, varios de sus seguidores intentaron recopilar todas las revelaciones conocidas y escribirlas en forma de códice. Se conocían y se hacía referencia a los códices de Ibn Mas'ud, Ubai b. Ka'b, 'Ali, Abu Bakr, Abu Musa al-Ash'ari, Miqdad b. al-Aswad, etc. Con la expansión del Islam y la fundación de centros metropolitanos, se hizo urgente la necesidad de tener el Corán en forma escrita, y encontramos creciendo lo que podríamos llamar códices metropolitanos en los centros de La Meca, Medina, Damasco, Kufa y Basora.

Como las diferencias entre estos diversos códices amenazaban con convertirse en un escándalo y una fuerza disruptiva dentro del Islam, el tercer califa, 'Uthman, intentó canonizar el códice de Medina. Hizo que se escribieran copias de éste y las enviara a cada uno de los centros metropolitanos, y ordenó que se quemaran todos los demás códices. 'Uthman parece haber tenido mucho éxito en su destrucción de los códices, ya que todos los manuscritos cúficos antiguos que han sobrevivido hasta nosotros [9] Aparentemente representan el mismo tipo de texto con variantes insignificantes, que generalmente pueden atribuirse a los caprichos de los escribas. El trabajo de 'Uthman tenía como objetivo estandarizar el texto consonántico, pero durante mucho tiempo después de la época de 'Uthman hay evidencia de que las tradiciones variantes en cuanto al texto consonántico sobrevivieron entre los eruditos, y podemos reunir una gran cantidad de material sobre las lecturas en el texto de Ubai o Ibn Mas'ud. [10] Sin embargo, como sólo se siguió copiando un tipo de texto, es evidente que sólo aquellas lecturas de los códices más antiguos que tuvieran algún interés filológico o teológico probablemente sobrevivirían. [11]

Sin embargo, este texto consonántico no tenía punta, es decir, no había nada que distinguiera una *b* de una *t* , una *th,* una *n* o una *y* al principio o en medio de una palabra. De manera similar, *la f* y *la q; la j, la h* y *la kh; la s* y *la d; la r* y *la z; la s* y *la sh; la d* y *la db, la t* y *la z* eran indistinguibles. Por lo tanto, incluso en el texto estándar 'utmánico había una gran variedad de variantes de lectura según la forma en que se señalara el texto esqueleto. Además de esto, estaba la vocalización, ya que incluso cuando las consonantes (*huruf*) estaban establecidas, podían vocalizarse de manera muy diferente. Por lo tanto, en los diferentes centros metropolitanos se desarrollaron lo que podríamos llamar

escuelas de lectores que desarrollaron tradiciones variantes en cuanto a cómo debía hacerse la vocalización y el apuntado del texto. Generalmente era obra de algún gran maestro, cuyo sistema fue seguido por generación tras generación de alumnos. Los alumnos debían memorizar dos cosas: primero, una tradición sobre el *huruf* y luego, una tradición sobre la vocalización. De muchas autoridades de los siglos II y III islámicos leemos que tal o cual persona tenía un *ikhtiyar fi'l huruf,* es decir, una tradición propia sobre cómo debía ser el *huruf* .

Lo curioso es que en muchos casos encontramos que este *ikhtiyar* no se limita a una elección entre posibles anotaciones de un texto consonántico estándar, sino que con frecuencia representa un texto consonántico completamente diferente. A veces esto representa una corrección de algún error o falta de elegancia del texto 'utmánico, [12] Pero en la mayoría de los casos, esto sugiere que en los diferentes centros metropolitanos algunas de las lecturas de los códices más antiguos eran lo suficientemente fuertes como para sobrevivir en las escuelas junto con las lecturas 'utmánicas. Sin embargo, la autoridad del texto estándar creció naturalmente como siempre lo hacen los textos estándar. [13] Y estas variantes se registraron como meras curiosidades. Antes de fines del siglo III, estaba prácticamente fijado y las principales diferencias entre las escuelas se encontraban en la cuestión de la vocalización de los textos consonánticos.

Poco a poco, estas variaciones se cristalizaron en las tradiciones de las grandes escuelas de aprendizaje coránico de Medina, La Meca, Damasco, Basora y Kufa. Homs pareció por un tiempo estar a punto de desarrollar una escuela propia, pero pronto se fusionó con la de Damasco. Más tarde, estas tradiciones se unieron a los nombres de ciertos maestros famosos. En el año 322 de la Hégira, la gran autoridad coránica Ibn Mujahid en Bagdad logró, mediante su influencia con los *wazires* [visires], Ibn 'Isa e Ibn Muqlah, que se estableciera oficialmente *una variedad* de lecturas permitidas del texto. No sólo hubo una canonización definitiva de un sistema de *huruf* (supuestamente el 'utmánico) con una prohibición del uso de cualquier otro *ikhtiyar,* sino también una limitación de las variaciones en la vocalización del texto a los siete sistemas. [14]

Los siete elegidos por Ibn Mujahid fueron Nafi' de Medina († 169), Ibn Kathir de La Meca († 120), Ibn 'Amir de Damasco († 118), Abu 'Amr de Basora († 154), 'Asim de Kufa († 128), Hamza de Kufa († 158) y al-Kisa'i de Kufa (†

182). La curiosidad de esta lista está en la elección de tres lectores de Kufa. La elección de al-Kisa'i parece haberse debido a alguna predilección personal de Ibn Mujahid. Al-Kisa'i tenía una gran, aunque poco merecida, reputación como gramático, pero sus lecturas del Corán en general siguen las de Hamza, y donde difiere de Hamza su variación rara vez tiene alguna importancia. Hubo un considerable número de opinadores que opinaban que en su lugar debería haberse elegido a Ya'qub de Basora († 205), mientras que otros estaban a favor de Jalaf de Kufa († 229) o de Abu Ja'far de Medina († 130). Así, a pesar de Ibn Mujahid, se siguió memorizando y transmitiendo la tradición relativa a los diez. Además de éstos, sobrevivieron, con diversos grados de autoridad, las tradiciones de Ibn Muhaisin de La Meca (t 123), al-Yazidi de Basora († 202), al-Hasan de Basora († 110) y al-A'mash de Kufa († 148), que suman los catorce.

Ahora tenemos, pues, dos clases de variantes del texto coránico: la canónica, que consiste en las variantes de los siete textos canonizados por Ibn Mujahid, y con un grado menor de autoridad las de los diez, y la no canónica (conocida técnicamente como *shawadhdh),* que consiste en todas las demás variantes, es decir, las de los cuatro que forman los catorce textos que se acercan más al reconocimiento como canónicas. Como era natural, pronto tuvimos diferencias de tradición dentro de las escuelas en cuanto a las lecturas de cada uno de los siete textos, pero para el siglo siguiente se habían elegido dos líneas de cada uno de los siete como tradición ortodoxa, y cuando las tradiciones llegaron a ser digeridas en forma de libro, sólo se dieron estas dos líneas. Así tenemos el sistema [15] —

Nafi' de Medina según Warsh († 197) y Qalun († 220).
Ibn Kathir de La Meca según al-Bazzi († 270) y Qunbul († 280).
Ibn 'Amir de Damasco según Hisham († 245) e Ibn Dhakwan
(† 242).
Abu 'Amr de Basora según ad-Duri († 250) y as-Susi † 261).
'Asim de Kufa según Hafs (t 190) y Abu Bakr († 194).
Hamza de Kufa según Khalaf († 229) y Khallad († 220).
Al-Kisa'i de Kufa según ad-Duri († 250) y Abu'l-Harith († 261).

De éstos, como ya hemos indicado, sólo los sistemas de Warsh de Nafi', de Hafs de 'Asim y de ad-Duri de Abu 'Amr parecen haber ganado una amplia

aceptación, y por alguna razón que aún no ha sido completamente dilucidada, el sistema de Hafs rápidamente ganó tal ascendencia sobre todos los demás como para haberse convertido en el *textus receptus* del Islam, siendo utilizado hoy en día en todas partes excepto en la franja del norte de África desde Trípoli hasta Marruecos.

A principios del siglo V islámico, los sistemas de los siete fueron recopilados en forma de libro. La obra más destacada de este tipo fue el *Taisir* del erudito andalusí ad-Dani (t 444), que siguió el sistema de Warsh. El *Taisir* fue versificado por *ash-Shatibi* (t 590) en una obra llamada *Hirz al-Amani* (también conocida comúnmente como *Ash-Shatibiya),* que ha sido objeto de innumerables comentarios y sigue siendo la principal fuente utilizada por los sabios musulmanes en sus estudios del texto del Corán.

La tarea de preparar una edición crítica del Corán es, por tanto, doble: en primer lugar, presentar alguna forma de tradición sobre el texto mismo y, en segundo lugar, recopilar y ordenar toda la información dispersa en todo el dominio de la literatura árabe, relativa a las variantes de lectura, tanto canónicas como no canónicas. El autor había comenzado a recopilar variantes de lectura años atrás, cuando empezó a interesarse por el Corán, pero en 1926 comenzó la tarea de trabajar sistemáticamente con todos los comentarios, léxicos y obras filológicas árabes para recopilar las diversas lecturas registradas. Ese mismo año, el profesor Bergsträsser publicó el primer fascículo de su *Geschichte des Qorantexts* y era evidente que nuestros estudios estaban entrelazados. Nos conocimos en Munich en 1927 y acordamos colaborar en un plan mucho más amplio de reunir todo el material que ayudaría a que algún día fuera posible dilucidar por completo la historia del texto coránico. Yo debía continuar con mi tarea de recopilar las variantes y preparar una edición del texto, mientras que Bergsträsser debía comenzar a reunir material para un archivo de fotografías de todos los manuscritos cúficos más antiguos del Corán, cuya recopilación esperaba arrojaría luz sobre la historia del texto. Después debíamos poner en común nuestros recursos con vistas a publicar un gran volumen que tratara las variantes. [16]

Mientras tanto, quedaba mucho trabajo adicional por hacer. Un gran número de libros de consulta que necesitábamos todavía estaban en manuscrito, y algunos de ellos aún no habían sido descubiertos. Un discípulo de Bergsträsser, el Dr. Otto Pretzl, ya estaba trabajando en una edición crítica del famoso *Taisir* de ad-Dani, del que todavía poseíamos sólo una litografía

muy pobre de Hyderabad. Este *Taisir* se publicó en la *Biblioteca Islámica* en 1930. [17] seguida en 1932 por una edición de la misma serie del *Muqni'* de ad-Dani, [18] Ambos editados por el Dr. Pretzl. Mientras tanto, en Damasco, en 1927, habían aparecido los dos grandes volúmenes del *Kitab an-Nashr fi'l-Qira'at al-'Ashr de Ibn al-Jazari,* de modo que por primera vez teníamos en nuestras manos una base sólida para el estudio de los siete y los diez. Es decir, con respecto a las lecturas canónicas, ahora estábamos en condiciones de volver lo más cerca posible de las fuentes originales. En el invierno de 1928, el profesor Bergsträsser pasó algunos meses en El Cairo y comenzó a fotografiar los códices cúficos conservados aquí. También pudo hacer un progreso considerable en la tarea de editar el texto de la obra de Ibn Khalawaih sobre las lecturas no canónicas. [19] Tenemos motivos para pensar que representa la enseñanza del propio Ibn Mujahid sobre este tema, como el *Taisir de* ad-Dani representa su enseñanza sobre las variantes canónicas. También pudo extraer de los manuscritos del *Muhtasab* de Ibn Jinni, las referencias de este importante filólogo a variantes no canónicas. [20] Antes de regresar a Alemania, también hizo arreglos para una edición en El Cairo del *Tabagat al-Qurra'* de Ibn al-Jazari, una gran obra que ofrece biografías de todas las primeras autoridades coránicas y, lo que es más importante, los *isnads* que muestran a través de qué líneas de tradición llegaron a ellos sus lecturas.

Otro alumno suyo, el Dr. Eisen, se puso a trabajar en una edición del *Kitab Fada 'il al-Koran* de Abu 'Ubaid, que se publicará en breve. Mientras tanto, la búsqueda de fuentes más antiguas continuó. A raíz del descubrimiento de Bergsträsser de la obra de Ibn Khalawaih, el autor de este artículo ha descubierto dos manuscritos del *Kitab al-Masahif perdido* de Ibn Abi Dawud, y más recientemente ha desenterrado un hermoso manuscrito completo del *I'rab al-Qira'at ash-Shadhdha* de al-'Ukbari. En el otoño de 1930, el Dr. Pretzl visitó Estambul y examinó cuidadosamente las numerosas bibliotecas que había allí, desenterrando muchos manuscritos de gran interés para la historia textual del Corán, y proporcionando material para muchos años de trabajo. [21] También han aparecido en Oriente otras fuentes. En 1932, la firma Al-Halabi de El Cairo terminó la impresión del comentario del erudito yemení Ash-Shawkani, que es muy rico en variantes no canónicas y particularmente útil porque el autor aparentemente tuvo acceso a fuentes que ya no están disponibles para nosotros. También la misma firma publicó una edición del famoso comentario antiguo de Abu Sham sobre la *Shatibiya,* a saber, *Ibraz al-Ma'ani min Hirz al-Amani,* en cuyo margen hay dos obras de un erudito

coránico vivo, Ad-Dabba, [22] uno es un supercomentario a la *Shatibiya* y el otro una explicación de las lecturas de los tres adicionales que forman los diez. Bergsträsser, de hecho, tenía muchas esperanzas de conseguir el interés de los sabios musulmanes modernos para publicar un corpus completo de obras *qira'at* , al menos de aquellas que desde su punto de vista serían consideradas ortodoxas. Cf. el *Jami' al-Bayan,* que es la obra más grande de ad-Dani, el *Lata'if al-Isbarat* de al-Qastallani, el *Kitab al-Hujja* de Abu 'Ali al-Farisi, el *Kitab at-Tajrid* de Ibn Fahha m, el *Ma'ani al-Qur'an* de al-Farra', el *Suq al-'Arus* de Abu Ma'shar at-Tabari, etc., etc.

En el verano de 1933, mientras yo estaba en Oxford, trabajando en la Biblioteca Bodleiana en un pequeño punto de nuestro plan, Bergsträsser se perdió en un accidente de montaña en los Alpes bávaros durante sus vacaciones de verano. Su muerte es una tremenda pérdida para los estudios islámicos en general, y para los estudios coránicos la pérdida es irreparable. De regreso a El Cairo en el invierno, me detuve en Munich para pasar algún tiempo con el Dr. Pretzl, que actualmente continúa el trabajo de Bergsträsser, y hemos hecho los mejores arreglos que podemos para llevar a cabo el plan. El Dr. Pretzl está terminando el tercer fascículo de la *Geschichte des Qoran-texts.* La edición de Ibn Khalawaih está terminada, y mis anotaciones al respecto, que originalmente debían haber sido un *Nachtrag* [apéndice] al volumen, ahora aparecerán por separado en una de las revistas, posiblemente en *Islamica.* El Dr. Pretzl continuará reuniendo material para el archivo de códices cúficos y otro material para la historia del texto. Produciré el texto con *apparatus criticus* y también intentaré el volumen de notas sobre las lecturas variantes, aunque no comprendo cómo esto último podrá hacerse adecuadamente sin la ayuda del enorme saber y la perspicacia crítica del profesor Bergsträsser .

Así, pues, es como se plantea el plan. En cuanto al texto, mi intención original había sido empezar con el texto de Flügel como base y tratar de reconstruir el tipo de texto más antiguo posible. Sin embargo, había dos objeciones importantes a esto: en primer lugar, debido a la condición de las fuentes, sería en gran medida un trabajo subjetivo y, por lo tanto, tal vez no mejor que el de Flügel; y, en segundo lugar, sería totalmente inaceptable para los musulmanes. El único plan razonable con respecto al texto es imprimir de manera consistente un tipo de tradición oriental, y el más obvio entre ellos es el de Hafs, que es tan generalmente aclamado como el *textus receptus.* Este

texto se construirá de acuerdo con las fuentes más antiguas que tenemos sobre la tradición de Hafs, pero se imprimirá de acuerdo con *el saj'* y la numeración de los versículos de Kufan, con la numeración de Flügel, sin embargo, también se da para facilitar la referencia. Se anotarán los signos de pausa y la *ajza' , y en el margen una selección de referencias marginales como las de una Biblia de referencia, lo que facilitará la referencia a pasajes paralelos.*

Al pie de cada página se encontrará el *apparatus criticus.* Las miles de variantes extraídas de los comentarios, léxicos, obras de los tradicionistas, teólogos y filólogos, e incluso de algunos de los libros de Adab, se darán con símbolos que indiquen el Lector o Lectores citados para cada variante. Se espera que mediante diferentes tipos se indique en estos símbolos si la autoridad en cuestión es anterior a los siete canónicos, del círculo de los lectores canónicos o más reciente. También puede ser posible disponer alguna forma simbólica de indicar de qué escuela o escuelas proviene la lectura en cuestión. No se puede esperar que este *apparatus criticus* esté completo, ya que se encuentran lecturas variantes anotadas en los lugares más inesperados, y una colección completa implicaría la tarea sobrehumana de revisar toda la literatura árabe impresa y no impresa. Sin embargo, se utilizarán todas las fuentes más importantes disponibles.

Se espera que algún día se incluya un volumen introductorio para proporcionar a los lectores ingleses lo que ya tienen los lectores alemanes en la segunda edición de *la Gerchichte des Qorans de Nöldeke.* Seguramente irá acompañado de un volumen de anotaciones, que tendrá la naturaleza de un comentario al *apparatus criticus.* La simple cita de la lectura con el símbolo del Lector en el *aparato* será suficiente para el experto coránico en la mayoría de los casos, pero la gran mayoría de los estudiantes que utilizan el *aparato* querrán más. Las anotaciones se proporcionan con el propósito de explicar estas lecturas, discutir los orígenes, la procedencia y el significado, y también en los casos en que haya disputa sobre una lectura para dar a los eruditos la información adicional necesaria que les permitirá llegar a sus propias conclusiones en cuanto al valor de las diversas líneas de tradición. Se planea un cuarto volumen que contenga un léxico coránico.

Además de estos cuatro volúmenes, se prevé publicar, si se dispone de tiempo y dinero, otra serie de volúmenes. El profesor Bergsträsser había pensado en editar una serie de *Studien zur Geschichte des Korantexts,* en la que aparecería material como su obra ya mencionada sobre Ibn Jinni e Ibn

Khalawaih. La necesidad de una serie de este tipo sigue existiendo. Los manuscritos de Ibn Abi Dawud y Al-'Ukbari recientemente sacados a la luz por el autor, la sección pertinente del manuscrito de Berlín del *Mabani, el Waqf wa Ibtida'* de Ibn al-Anbari y obras similares, deben publicarse, y la búsqueda intensiva que se está realizando actualmente para algunos de estos libros *qira'at perdidos* seguramente tendrá algún éxito en la recuperación de textos que exigirán su publicación. También es posible que el archivo de códices cúficos pueda guardar sorpresas que requieran una publicación temprana. El plan es, por lo tanto, considerar la posibilidad de publicar una serie de *Estudios en el Texto del Corán* , donde dicho material, a medida que esté disponible, pueda ponerse en manos de los estudiantes.

Así pues, el plan del Corán se encuentra en la actualidad. Si será posible llevarlo a cabo en su totalidad o incluso en parte es, por supuesto, otra cuestión.

CAPÍTULO 8. UN TEXTO VARIANTE DE LA FATIHA

Arthur Jeffrey

El sura I del Corán muestra claramente que no formaba parte del texto original, sino que era una oración compuesta para ser colocada al principio del volumen completo, para ser recitada antes de leer el libro, una costumbre que no nos resulta desconocida en otros libros sagrados del Oriente Próximo. El estilo coránico, como es bien sabido, es que en él, de principio a fin, Alá se dirige al hombre. En la *Fatiha,* sin embargo, es el hombre el que se dirige a Alá, y la explicación común de que la palabra "¡Di!" debe entenderse al principio se debe obviamente al deseo de armonizar este primer sura con el estilo del resto del libro. Además, cuando lo examinamos, el sura resulta ser más o menos un *conjunto* de ideas y expresiones tomadas de otras partes del Corán. Es posible, por supuesto, que como oración fuera construida por el propio Profeta, pero su uso y su posición en nuestro Corán actual se deben a los compiladores, que lo colocaron allí, tal vez en la guarda del códice estándar. Su división en siete miembros en la tradición musulmana ortodoxa ha sugerido la idea de que fue creado como una contraparte islámica del Padre Nuestro.

La naturaleza peculiar de la *Fatiha* ha sido reconocida por los eruditos occidentales. [1] de Nöldeke hacia abajo, pero no es simplemente una opinión occidental hostil, porque Fakhr ad-Din ar-Razi [2] citas Abu Bakr al-Asamm († 313) [3.] Dijo que no lo consideraba parte del Corán y que, al parecer, los comentarios más antiguos empezaban con *la Sura Al-Baqara.* También es bien sabido que la *Fatiha* no estaba incluida en el códice de Ibn Mas'ud. Se dice que [4] se han encontrado algunos manuscritos cúficos tempranos del Corán que comienzan con la segunda sura y, si tienen la *Fatiha,* la tienen sólo al final; pero el presente escritor nunca ha visto un ejemplar así.

Publicado originalmente en *The Muslim World* 29 (1939): 158-62. Reimpreso con autorización.

No debería sorprendernos, entonces, que la *Fatiha* haya sido transmitida en formas algo diferentes. Una de esas variantes ha circulado durante mucho tiempo en los círculos chiítas. En el *Tadhkirat al-A'imma* de Muhammad Bāqir Majlisī (edición de Teherán, 1331, pág. 18) se dice:

Nuhammidu'llāha, Rabba'l-'alamin,
'r-rahman'r-rahim,
Los días yaumi'd de Mallak,
Incluso si el Buda no viniera,
Turshid sabīla'l-mustaqī mi,
Sabīla'lladhīna na' amta 'alaihim,
Siwā'l-magbdū bi'alaihim, wa la' d-dāllī na,

que podemos traducir:

Alabamos a Dios, Señor de los mundos,
el Compasivo, el Misericordioso,
Aquel que posee el Día del Juicio.
A Ti adoramos y a Ti imploramos ayuda.
Tú diriges hacia el camino del Justo,
el camino de aquellos a quienes has mostrado favor,
no el de aquellos con quienes estás enojado o los
extraviados.

El verano pasado, en El Cairo, me encontré con una versión variante similar. Se encuentra en un pequeño manual de Fiqh, cuyo comienzo, por desgracia, falta, de modo que no sabemos el nombre del autor. Es un resumen bastante poco importante del Fiqh Shāfi'ī, escrito, si uno puede aventurar un juicio a partir de la escritura, hace unos ciento cincuenta años, tal vez un poco antes, con letra de oficinista, y la versión variante está escrita en la cubierta interior bajo la rúbrica " *qirā'a shadhdha li'l-Fatiha".* El manuscrito está en posesión privada, y aunque el propietario estaba dispuesto a dejarme copiar el pasaje y utilizarlo si lo consideraba oportuno, no estaba dispuesto a que se revelara su nombre, por temor a caer en descrédito entre sus vecinos ortodoxos por

permitir que un incrédulo viera una versión tan poco canónica de la sura inicial de su Libro Sagrado.

El texto de esta variante tiene ciertas similitudes con el ya dado, y dice:

Bismi'llāhi'r-rahmāni'r-rahimi.
Al-hamdu li'llāhi, Sayyidi'l-'ālamīna,
'r-razzaqi'r-rabimi,
Mallaki yaumi'd-dini,
Inna laka na budu wa inna laka nasta'inu,
Arshidna sabīla'l-mustaqīmi,
Sabīla'lladhīna mananta 'alayhim,
Siwā'l-maghdūbi 'alaihim, wa ghira'd-dallina.

que interpretado significa:

En el nombre de Alá, el Compasivo, el Misericordioso.
Alabado sea Alá, Señor de los mundos,
el Generoso, el Compasivo,
Aquel que posee el Día del Juicio.
En cuanto a nosotros, a Ti te adoramos y a Ti nos dirigimos en busca de ayuda.
Dirígenos al camino del Justo,
el camino de aquellos a quienes has concedido favores,
no el de aquellos con quienes estás enojado,
ni el de los extraviados.

Debajo del texto sigue la siguiente declaración: *Riwāyat Abī'l-Fathi'l-Jubbā'ī 'an shaikbihi's-Susī 'an an-Nahrawānī 'an Abī 's-Sa'ādāti'l-Maidānī 'an al-Marzubānī 'an al-Khalīl b. Ahmad.*

En cuanto a las lecturas de los dos textos, podemos observar que *Sayyid* por *Rabb* es simplemente un caso de sustitución por sinónimo. *Sayyid* se utiliza en la sura xii:25 para referirse al amo de José en Egipto, y en iii:34 para referirse a Juan Bautista, que es anunciado como un *sayyid,* un hombre casto y un profeta, y la forma plural se utiliza en xxxiii:67 para referirse a los jefes a

quienes los infieles siguieron y fueron extraviados. Sin embargo, no se utiliza para referirse a Alá.

Ar-razzāq aparece como título de Allah en li: *58—inna'llāha huwa'r-razzāq.*

Mallak es una lectura atribuida al tercer Lector de Kūfan entre los Siete, al-Kisa'i († 189), cf. al-Alusi, *Ruhu'l-Ma'ani,* I, 78 y Abu Hayyan, *Bahr,* I, 20. Es curioso que ambos textos variantes concuerden en esta lectura. *Mallāk* es quizás más preciso y enfático que las formas alternativas *malik, mālik* y *malī k,* la primera de las cuales es quizás la lectura mejor atestiguada, y la segunda es el TR *[textus receptus* , "texto aceptado"—-Ed.].

Innā laka. Esto, y *el hiyyāka, wiyyāka, ayyāka, iyāka* y el *yyāka* del TR, parecen ser intentos independientes de interpretar la forma esquelética sin vocales y sin puntas que se encontraba en el códice original. *Hiyyāka* o *hayyāka* fue la lectura de Abu'l-Sawwar al-Ghanawi (c. 180) y Abu'l-Mutawakkil († 102); *wiyyāka* o *wayyāka* fue leído por Abu Raja' (t 105).

Arshidnā significa lo mismo que *ihdinā* del TR y era la lectura que aparecía en el códice de Ibn Mas'ud (az-Zamakhshari *en loc.,* e Ibn Khalawaih, p. 1). Este imperativo no aparece en ningún otro lugar del Corán, pero se utilizan comúnmente otras formas de la raíz, y la variante chiita utiliza el imperfecto de la Forma IV.

Sabīl es una palabra más común que *sirāt* del TR, y se usa mucho más comúnmente en el Corán, aunque ambas son palabras extranjeras, prestadas a través del arameo. *Sirāta'l-mustaqī m,* tomándola como en *idāfa,* donde *al-Mustaqīm* es un título de Allah, es decir, "el Recto", fue la lectura de Ubai, Ya'far as-Sadiq y 'Abdallah b. 'Umar, de modo que tiene un testimonio muy temprano y bueno. Es una lectura posible y apropiada, aunque *al-Mustaqī m* no es uno de los Noventa y Nueve Nombres. Es curioso que *sabīla'l-mustaqīm* aparezca en ambos textos.

Mananta y *na'amta* son simples reemplazos por sinónimos, ya que no afectan el significado. La forma IV de *n'm* es más común en el Corán que la forma II, que se usa solo una vez en lxxxix: 14, pero *manna* , con un significado muy similar, se usa aún con más frecuencia.

Siwā para *ghair* es un reemplazo similar por sinónimo, aunque *siwa* no se usa en ninguna otra parte del Corán.

Ghair en lugar de *lā* era la lectura de 'Umar, 'Ali, Ubai, Ibn az-Zubair, 'Ikrima y al-Aswad entre los códices más antiguos, y fue apoyada por Ja'far as-Sadiq y Zaid b. 'Ali, por lo que tiene una autoridad respetable para afirmar que es la lectura original. No cambia el sentido.

Se habrá observado que el sentido de la *Fatiha* es exactamente el mismo, ya sea que leamos el TR o cualquiera de estas variantes. No hay ninguna razón que justifique las variantes de lectura. No son alteraciones en aras de una construcción gramatical más fluida o de claridad, ni parecen tener ningún significado doctrinal. Son simplemente las variantes que uno podría esperar en la transmisión de una oración que primero se conservó en forma oral y luego se fijó cuando se recopiló el Corán.

La segunda variante procede de Khalil b. Ahmad, que, como lector, pertenecía a la escuela de Basora, aunque se dice que tomó *el buruf* tanto de 'Asim de Kufa como de Ibn Kathir de La Meca, entre los siete, e incluso se le menciona como el que transmitió la variante *ghaira* de Ibn Kathir (Abu Hayyan, *Bahr* , I, 29; Ibn al-Jazari, *Tabaqat* , I, 177, 275; Ibn Khalawaih, p. 1). Pero también se sabe que lo transmitió de 'Isa b. 'Umar († 149) (Ibn Khallikan, II, 420) y fue alumno de Ayyub as-Sakhtiyani (t 131), ambos de Basora y famosos por la transmisión de lecturas no canónicas. Por tanto, es muy posible que Khalil tuviera acceso a la buena y antigua tradición en cuanto a la lectura primitiva de la *Fatiha* . No puedo entender nada del resto de los *isnads* desde Khalil hasta al-Jubba'i, y posiblemente sea mucho posterior al *matn* de Khalil.

CAPÍTULO 9. ABU 'UBAID SOBRE LOS VERSÍCULOS QUE FALTAN EN EL CORÁN

Arthur Jeffrey

de que el texto actual del Corán representa un esfuerzo honesto por reunir todo lo que aún existía de proclamaciones genuinas de Mahoma durante los años de su actividad profética. Es posible, pero no muy probable, que se hayan colado algunos pasajes que no son proclamaciones genuinas del Profeta. Sin embargo, es seguro que ya no se han podido encontrar muchas proclamaciones completamente genuinas y, por lo tanto, no están incluidas en el volumen.

En ocasiones, en las obras árabes se encuentran referencias a algunos de estos versículos que faltan, y en Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorâns,* I, 234-59, se recogen y comentan estas referencias. En las fuentes de las que Schwally extrajo su lista se encuentran referencias muy frecuentes a la autoridad de Abu 'Ubaid, y en Munich este verano, gracias a la amabilidad del profesor Otto Pretzl, pude consultar las fotografías del manuscrito berlinés del *Kitab Fada'il-al-Qur'an de Abu 'Ubaid* , cuyos folios 43 y 44 contienen un capítulo sobre los versículos que han desaparecido del Corán.

Abu 'Ubaid al-Qasim b. Sallam (154-244 d. H.), que estudió con los famosos maestros de las escuelas de Kufan y de Basran, era hijo de un esclavo griego y, aunque nació en las afueras del imperio musulmán, se convirtió en un famoso maestro en Bagdad, reconocido igualmente como filólogo, jurista y autoridad en las ciencias coránicas. [1] Debido a su temprana fecha y a la reputación que tenía a los ojos de los escritores posteriores, su capítulo sobre los versículos faltantes del Corán merece ser traducido aquí. [2]

Publicado originalmente en *The Muslim World* 28 (1938): 61-65. Reimpreso con autorización.

Dijo Abu Ubaid:

Ismail bin Ibrahim nos relató de Ayyub, de Nafi, de Ibn Umar, que dijo: “Que ninguno de vosotros diga: “He aprendido todo el Corán”, pues ¿cómo puede saber lo que es todo, si gran parte de él ha desaparecido? Que diga más bien: “He aprendido lo que se conserva de él”.

Ibn Abi Maryam nos relató de Ibn Luhai'a, de Abu'l-Aswad, de 'Urwa b. az-Zubair, de 'A'isha, quien dijo: “La Sura al-Ahzab (xxxiii) solía ser recitada en el tiempo del Profeta con doscientos versos, pero cuando 'Uthman escribió los códices no pudo conseguir más de lo que hay en ella hoy”.

Isma'il b. Ibrahim e Isma'i b. Ja'far nos relataron de al-Mubarak b. Fadala, de 'Asim b. Abi'n-Nujud, de Zirr b. Hubaish, quien dijo: Ubai b. Ka'b me dijo: “Oh Zirr, ¿cuántos versículos contaste (o cuántos versículos leíste) en Surat al-Ahzab?” “Setenta y dos o setenta y tres”, respondí. Dijo: “Sin embargo, solía ser igual a Surat al-Baqara (ii), y solíamos leer en ella el Verso de la Lapidación”. Dije: “¿Y cuál es el Verso de la Lapidación?” Dijo: “Si un hombre y una mujer adultos cometen adulterio, apedréenlos sin dudarlo, como una advertencia de Alá, porque Alá es poderoso, sabio.

'Abdallah b. Salih nos relató de al-Laith, de Khalid b. Yazid, de Sa'id b. Abi Hilal, de Marwan, de Abu Umama 'Uthman b. Sahl, que Khaliya dijo: El Apóstol solía recitarnos el Verso de la Lapidación: “Si un hombre y una mujer adultos cometen adulterio, apedréenlos sin vacilar como recompensa por su disfrute (ilícito)”.

Hashim nos relató que oí a az-Zuhri decir: 'Ubaidallah ibn 'Abdallah ibn 'Utba nos relató de Ibn 'Abbas que dijo: 'Umar estaba predicando y dijo: “Algunas personas dicen: '¿Qué es eso de la lapidación? No hay nada en el libro de Allah excepto la flagelación', mientras que el Mensajero lapidaba y nosotros lapidamos con él. Por Allah, si la gente no dijera que 'Umar había añadido algo al libro de Allah, lo habría escrito tal como fue revelado”.

Hashim nos relató que ‘Ali ibn Zaid ibn Hidh’an nos informó de Yusuf ibn Mihran, de Ibn ‘Abbas, de ‘Umar, quien dijo: “En verdad quería escribir en el margen del códice: ‘Umar ibn al-Khattab y ‘Abd ar-Rahman ibn ‘Auf dan

testimonio de que el Mensajero de Allah apedreó y nosotros también apedreamos".

'Abd al-Ghaffar b. Dawud nos relató de Abu Luhai'a, de 'Alī b. Dinar, de Khalid, que 'Umar b. al-Khattab pasó junto a un hombre que estaba leyendo en voz alta un códice: "El Profeta está más cerca de los creyentes que ellos mismos, sus esposas son sus madres y él es su padre" (xxxlii:6). Dijo 'Umar: "No te separes de mí hasta que encontremos a Ubai b. Ka'b". Cuando llegaron a Ubai b. Ka'b, dijo: "Oh Ubai, ¿no podemos escuchar cómo recitas este verso?" Dijo Ubai: "Estaba entre las cosas que se cayeron". Dijo 'Umar: "¿Y por qué te alejaste de él entonces?" Dijo él: "Me mantuvo alejado de él lo que no te mantuvo a ti".

'Abdallah bin Salih nos relató de al-Laith, de Hashim bin Sa'd, de Zaid bin Aslam, de 'Ata' bin Yasar, de Abu Waqid al-Laithi, quien dijo: "Cuando el Mensajero de Allah tenía una revelación, acudíamos a él y nos repetía lo que le había sido revelado. Un día fui a verlo y me dijo: 'Allah, bendito y exaltado sea, dice: "Hemos hecho descender riquezas para la realización de la oración y la entrega de limosnas, pero si el hijo de Adán tuviera un valle (lleno de riquezas) querría un segundo, y si tuviera un segundo querría añadir un tercero a ellos. En verdad, nada llenará realmente el vientre del hombre excepto el polvo, y Allah se vuelve hacia quien Él quiere".

Hajjaj nos relató de Hamid bin Salama, de 'Ali bin Zaid bin Jid' an, de Abu Harb bin Abi'l-Aswad, de Abu Musa al-Ash'ari, quien dijo: "Se reveló una sura del tamaño de al-Bara'a (ix), que luego fue retirada, de la que recuerdo (las palabras): "Allah ayudará a esta religión por medio de un pueblo para el cual no hay porción. Si el hijo de Adán tuviera dos valles llenos de oro, ansiaría un tercero. Nada llenará realmente el vientre del hombre excepto el polvo, y Allah se dirige a quien Él quiere".

Abu Nu'aim me relató de Yusuf bin Shu'aib, de Habib bin Yasar, de Zaid bin Arqam, que dijo: "En la época del Profeta solíamos recitar: "Si el hijo de Adán tuviera dos valles de oro, desearía un tercero. Nada llenará realmente el vientre del hombre excepto el polvo, y Dios se vuelve hacia quien Él quiere".

Hajjaj nos relató de Ibn Juraij, quien dijo: Abu'z-Zubair me informó que escuchó a Jabir b. 'Abdallah decir: Solíamos recitar: "Si el hijo de Adán tuviera

un valle lleno de tesoros, querría otro igual. Nada llenará realmente el estómago del hombre excepto el polvo, y Dios se vuelve hacia quien Él quiere".

Hajjaj nos relató de Ibn Juraij quien dijo: 'Ata' me informó diciendo: "Escuché a Ibn 'Abbas decir: "Escuché al Apóstol de Alá decir algo así, pero no sé si es Corán o no".

Hajjaj nos relató de Ibn Juraij, quien dijo: Ibn Abi Humaid me informó de Yahra bint Abi Ayyub b. Yunus diciendo: "Leí a mi padre cuando tenía ochenta años de edad del códice de Aisha: "Ciertamente, Alá y Sus ángeles oran por el Profeta. ¡Oh, creyentes! Orad por él y decidle la paz a él y a quienes oran en las primeras filas" (xxxiii:56). Ella dijo: "Se dice que Uthman alteró los códices". Dijo él: "Ibn Juraij e Ibn Abi Yamil me han relatado de Abd ar-Rahman b. Hurmuz y otros cosas similares sobre el códice de Aisha".

Hajjaj nos relató de Shu'ba, de al-Hakam ibn 'Ubaid, de 'Adi ibn 'Adi, que dijo: "Solíamos leer: "No os apartéis de vuestros padres, porque eso es impiedad de vuestra parte". Luego le dijo a Zaid ibn Thabit: "¿Es así, Zaid ibn Thabit?", y él respondió: "Sí".

Ibn Abi Fahm nos relató de Nafi' ibn 'Umar al-Jumahi, quien dijo: Ibn Abi Mulaika me relató de Musawwar ibn Makhrama, quien dijo: 'Umar le dijo a 'Abd ar-Rahman ibn 'Auf: "¿No encontraste en lo revelado: 'Esfuérzate como te esforzaste la primera vez', porque no podemos encontrarlo?". Él respondió: "Se cayó entre lo que se cayó del Corán".

Dijo Abu Ubaid: "Estos *huruf* que hemos mencionado en estos pasajes están entre los extras, que los sabios no transmitieron, diciendo que son similares a lo que está entre las tapas (del Corán), porque solían recitarlos durante las oraciones. Por lo tanto, no consideraron incrédulo a quien los rechazara, incluso aunque se recitaran en la oración, porque solo emitieron un juicio de incredulidad contra quien rechazara lo que estaba entre las tapas, porque eso es lo que estaba en el *Imam* que 'Uthman hizo que se escribiera con la aprobación de los *Muhayirs* y los *Ansar.*

CAPÍTULO 10. VARIACIONES TEXTUALES DEL CORÁN

David Margoliouth

Si se requiere uniformidad de texto en un libro sagrado, la Biblia hebrea parece satisfacer la demanda mejor que el Nuevo Testamento griego o el Corán árabe. Las variedades que se han recogido de los manuscritos del primero son casi insignificantes; se encuentran diferencias importantes ya sea en copias alternativas de los mismos documentos que se incorporan al Antiguo Testamento, o en versiones antiguas, cuyo uso para la crítica textual es arriesgado. En la crítica del Nuevo Testamento las versiones antiguas desempeñan un papel importante; pero los manuscritos también están lejos de ser uniformes, y en algunas partes muestran recensiones muy diferentes. Hasta enero de este año no se había introducido ninguna versión antigua del Corán en la crítica de ese libro; el Dr. Mingana, que ha descubierto una versión siríaca de gran antigüedad y la ha descrito en el *Bulletin of the John Rylands Library* , es el pionero en esta materia. El mismo erudito en su *Leaves from Three Ancient Korans* (Cambridge, 1914) llamó la atención sobre variantes notables en manuscritos antiguos. Pero el Islam ortodoxo no presupone la uniformidad del texto de su libro sagrado; admite siete o incluso diez recensiones canónicas, que difieren ordinariamente, pero no siempre, en minucias; y además de éstas hay un gran número de interpretaciones no canónicas, atestiguadas por personajes distinguidos. Ahmad b. Musa b. Mujahid (ob. 324 AH) compuso nueve obras que incorporaban las interpretaciones de diferentes autoridades, ¡una de ellas el propio Profeta! Éstas no agotan en modo alguno sus actividades en la recopilación de diversas interpretaciones. Podemos intentar clasificar estas variedades y explicar su existencia.

Publicado originalmente en *The Muslim World* 15 (1925): 334—44.

El Corán (ii. 100) supone que se perpetúa en parte en la memoria y en parte por escrito; y afirma que Alá a veces condena textos al olvido o hace que se borren, para sustituirlos por algo mejor o no inferior. Este proceso fue considerado por algunos de los contemporáneos del Profeta como una clara evidencia de impostura (xvi. 103); dejando este asunto de lado, al menos podemos notar que *nescit vox missa reverti* ; un texto puede ser eliminado oficialmente, pero sobrevivir, debido a que quienes lo poseen ignoran la abrogación o la descuidan. Por lo tanto, entre las diversas lecturas que se citan, algunas pueden representar en realidad una forma anterior o posterior de la misma revelación. Así, en el v. 91, el texto ordinario prescribe un ayuno de tres días para las personas indigentes que desean compensar el perjurio: Tabari (ob. 310 AH) cita autoridades para la afirmación de que Ubayy b. Ka'b y 'Abdallah b. Mas'ud añadió la palabra *sucesivos* , haciendo que la penitencia fuera mucho más severa. Añade que como la palabra “no se encuentra en nuestras copias”, no podemos construir nada sobre ella; la analogía de la compensación por no ayunar en Ramadán (ii. 181) indica que los días no necesitan ser sucesivos; aun así sería más seguro hacerlos así. Shafi'i (ob. 204 AH) parece dejar que cada musulmán elija la lectura que prefiera. [1] Es posible que el Profeta mismo haya añadido u omitido la palabra *sucesivo .*

El hecho de que las revelaciones pudieran ser abrogadas probablemente afectó seriamente la importancia que se le daba al Corán en la época del Profeta; éste tenía la reputación de estar a merced de cada orador (ix. 61). La historia contada por Bokhari sobre iv. 97 [2] ilustra el efecto de esta cualidad en el Corán. Se había revelado un texto que afirmaba que los creyentes que se quedaban en casa no eran iguales a los que salían a luchar. Un ciego se quejaba de que esto último le resultaba imposible. Una revelación añadió las palabras *excepto aquellos que sufren alguna enfermedad.*

Cuando, con la muerte del Profeta, cesó la revelación, los textos que se habían conservado adquirieron una enorme importancia; eran todo lo que se podía saber de la voluntad de Dios. Puesto que, si hay que creer a la tradición, no existía una copia oficial, quienes pretendían el monopolio de partes podían aspirar a ser dictadores de la comunidad: un plan mucho más seguro que el intentado por quienes pretendían ser profetas. Bien podemos creer que la medida adoptada por el tercer califa, de publicar una edición oficial y ordenar que se quemaran todas las copias no oficiales, fue una necesidad política. Que este acto provocó una insurrección en la que fue asesinado es la explicación

más probable de la primera guerra civil del Islam. Dr. Mingana [3] ha llamado la atención sobre una tradición de que otra edición oficial fue producida por el famoso (o notorio) Hajjaj b.Yusuf (ob. 95 AH) cerca del final del primer siglo; y a esto puede haber una referencia en un manifiesto abasí del año 284 AH en el que se acusa a los omeyas de "alterar el Libro de Allah". [4] aunque no se hace ningún intento de fundamentar la acusación. Según otra autoridad (como se verá), lo que hizo este personaje fue introducir puntuación. Lo que ambas supuestas recensiones implican es que había variedad -o en todo caso algo que alterar- antes de que se hicieran. Algunas variantes podrían permanecer en la transmisión oral después de haber sido condenadas oficialmente.

Si los recopiladores del Corán tuvieron que confiar en la tradición oral para obtener partes del mismo, es improbable que el nivel de precisión fuera lo suficientemente alto como para garantizar la uniformidad. En el artículo "Pasajes paralelos en el Corán" *(Moslem World,* julio de 1925), EE Elder muestra que existen variaciones notables en las diferentes versiones de la misma narración que contiene el Corán. Incluso cuando se cita a sí mismo, las citas no siempre son lo que llamaríamos exactas. Un ejemplo puede tomarse del v. 139: "Él os ha hecho descender en el Libro que cuando oigáis que los signos de Alá son desacreditados y ridiculizados, no os sentéis con ellos hasta que se sumerjan en otro tema". La referencia parecería ser a vi. 67: "Cuando veas a los que se sumergen en nuestros signos, apártate de ellos hasta que se sumerjan en otro tema". Claramente, el primero es una paráfrasis libre más que una cita, ya que las diferencias son muchas y serias. No necesitamos dar crédito a los primeros transmisores del Corán por una mayor precisión. Durante mucho tiempo hubo incertidumbre sobre qué era el Corán y qué no. A veces se citaban en el púlpito versos de poetas como si fueran la Palabra de Alá. [5] Hay ocasiones en que la inexactitud de quienes lo citan es asombrosa. El califa Mansur, cuando en su controversia con un pretendiente 'Alid quiso demostrar que un tío podía ser llamado padre, citó xii. 38: "Yo (José) seguí la secta de mis padres, Abraham e Ismael e Isaac y Jacob"; [6] El argumento depende del nombre Ismael, que no se encuentra en el texto. El pasaje de prueba que Mansur pretende es ii. 127, donde los hijos de Jacob le dicen: "Adoraremos al Dios de tus padres, Abraham, Ismael e Isaac"; donde, como observa Mansur, "comenzó con él (el tío) en preferencia al padre inmediato". Ni Mubarrad ni Ibn Jaldún, que presentan la carta con la cita de xii. 38, advierten el error; Tabari [7] omite la cita incorrecta, pero aparentemente no puede encontrar la correcta. Un caso aún más extraordinario es el de Bujari,

quien en la primera sección de su *Kitab al-Manaqib* menciona una ocasión a consecuencia de la cual "se reveló *a menos que* contratéis *una relación* entre mí *y vosotros".* No se encuentra tal revelación en el Corán. Para hacer justicia a los comentaristas, hay que mencionar que están desconcertados por esta declaración del tradicionalista más destacado. Sin embargo, sus recursos son bastante desesperados: uno es la sugerencia de que tal texto había sido revelado, pero que luego fue abrogado; otro es que Bujari está dando el sentido de algún pasaje en lugar de citarlo verbalmente, procedimiento para el cual se cita el ejemplo del encomiador del Profeta, Hassan b. Thabit, quien, sin embargo, tenía la excusa del verso. [8]

Es poco probable que aquellos de cuyas memorias se recogieron partes del Corán fueran más precisos que Mansur y Bujari, y la eliminación de la tradición oral mediante la reducción del conjunto a la escritura fue un gran paso hacia la uniformidad. Sólo la escritura elegida para el Corán dejó mucho que desear. La escritura en uso en la Arabia preislámica es clara, eficiente y hermosa; los signos para las veintinueve consonantes son distintos, y una línea vertical separa palabra de palabra. La escritura elegida para el Corán es una modificación del alfabeto semítico del norte de veintidós consonantes, sin embargo no en la dirección de aumento sino en la de disminución; de donde el mismo signo representa sonidos que no tienen semejanza entre sí. En un trabajo sobre corrupción textual de un autor cuya fecha de muerte es 382 AH [9] La necesidad de aprender el Corán con maestros queda ilustrada por el caso de un tal Hamzah que más tarde se convirtió en el autor de una recensión canónica; comenzó a leer sin esa ayuda y leyó las palabras iniciales de la sura II, "Ese Libro *la "zaita fihi* (no hay aceite en él)", donde debería haber leído *la raiba* ("sin duda"). Recibió, en consecuencia, el título de *al-Zayyat,* "el comerciante de aceite". No había diferencia en los signos que representaban estas dos palabras. Según este autor, la palabra utilizada para *la corrupción del texto* significa *el empleo adecuado del manuscrito* en lugar de la instrucción oral, que era una necesidad. Cita versos que prueban que la lectura de un texto así sin ayuda era una tarea difícil. Uno es del poeta Tammam (ob. 228 AH). [10] : "Cuando están encadenados, marchan, pero cuando están sueltos, no pueden escapar"; es decir, cuando las palabras tienen puntos diacríticos, se pueden leer, pero no de otra manera. Otro autor es Ru'bah (ob. 145 AH), quien, sin embargo, no se refiere a ningún escrito musulmán, sino al Evangelio cristiano. [11] :

Como si fuera el Evangelio de algún doctor, cuyo puntuador deja claro lo que su pluma ha escrito con tinta; cuando algún lector lo deletrea en voz baja, los puntos diacríticos resaltan las palabras deseadas, y los círculos distintivos o tatuajes revelan el contenido a la inteligencia de quien los lee, a menos que tenga que hacerlo traducir.

Esta referencia a los dos sistemas de puntuación siríacos es de gran interés; además, el poema puede datarse con bastante exactitud, ya que el califa al que está dedicado reinó entre 132 y 36 d. H. (750-754 a. C.). En otro pasaje, este poeta alude al alfabeto árabe. [12] : "Es como si fueran líneas de un texto puntiagudo, que pronuncia el *qāf o* el lām " .

Es posible o incluso probable que esta escritura se haya elegido para mantener el carácter esotérico del libro; el Corán es una obra de este tipo, y de hecho en sus frases iniciales se declara "guía para los piadosos, es decir, para aquellos que observan las ordenanzas del Islam". Los incrédulos no deben manipularlo, ni siquiera deben saber nada sobre él. Es posible que existiera una tradición oral sobre la forma en que debía leerse, pero está claro, a partir de las diversas lecturas, que esta tradición se perdió en gran medida. Para facilitar la lectura, se inventaron los puntos diacríticos que distinguen las letras (como en el caso citado, *r* de z y *b* de t), según el autor de la obra sobre la corrupción textual a instancias de Hajjaj b. Yusuf por un tal Nasr b. 'Asim. Algo más tarde se introdujeron los signos vocálicos. Se dice que el califa Ma'mun (198-218 AH) prohibió el uso de ambos. [13] El uso de ambos se introdujo muy gradualmente, como saben los estudiosos de los papiros árabes. El califa Walid b. Yazid (125 d. H.) advierte que una epístola lleva "puntos" si la línea es auténtica. [14] Un siglo después, Abu Tammam felicita a un corresponsal por marcar su escritura de tal manera que no deja dudas al lector; no sólo tiene puntos, sino signos que indican los casos, etc. [15]

Es sorprendente que la introducción de estos signos en el texto del Corán se haya producido sin una guerra civil o algo similar. Podemos definir la tarea de los lectores cuyo trabajo se convirtió en canónico como la asignación correcta de estos puntos y signos vocálicos. Por un lado, tuvieron que construir un sistema de gramática a partir del Corán; por otro, aplicar ese sistema a su interpretación. En numerosos casos, la ambigüedad de la escritura que llevó a diversas lecturas fue de poca importancia; cuando, por ejemplo, Alá era el

sujeto, el verbo podía leerse "Él hará" o "Nosotros haremos", sin afectar el sentido. Sin embargo, hay lugares en los que esta ambigüedad no es en absoluto insignificante; en el relato del milagro de Badr (iii. 11) la naturaleza del milagro varía seriamente según leamos "los visteis" o "ellos los vieron".

Deberíamos haber esperado que las diversas lecturas se basaran en la tradición; los comentaristas más bien suponen que se basan en la consideración de la evidencia. En la sura vi. 91, depende de la ubicación de un par de puntos si leemos “vosotros lo hacéis” o “ellos lo hacen”. “Ibn Kathir y Abu 'Amr”, (dos de los lectores canónicos), dice Baidawi, “solo leen la tercera persona para adaptarse al precedente ‘ellos no estimaron’” (donde la forma es inequívoca). No estaban, entonces, reproduciendo lo que habían aprendido de los maestros, sino haciendo lo mejor que podían para descifrar un texto. Es sorprendente encontrar una lectura diferente en la breve sura “Inicio”, que entra en gran parte en el ritual. Algunos leen *maliki yaumi'l-dīn,* otros *māliki,* que significan respectivamente “rey de” y “poseedor de” el Día del Juicio. Se citan paralelos del Corán en defensa de una y otra lectura.

En los casos en que las lecturas se remontan a autoridades contemporáneas, a veces se sospecha que esta evidencia es ficticia. En iv. 117, el texto ante los Lectores terminaba con una palabra oscura: “No invocan en lugar de Alá a nadie más que...”; la última palabra se leía habitualmente *ināthan* (“mujeres”). No estaba claro que esta afirmación fuera precisa; ciertamente muchas de las deidades adoradas en la Arabia pagana eran masculinas. Sin embargo, en xxix. 16, el Corán dice: “Sólo adoráis en lugar de Alá *a authānan* ('ídolos')”. La enmienda *ídolos* para *mujeres* era claramente plausible; sólo la forma *authānan* implicaba la inserción de una letra, mientras que la forma *uthunan* era dudosa en árabe. Tabari [16] nos dice que alguien había encontrado el primero en la copia de Aisha, [17] mientras que otros afirmaron que Ibn 'Abbas, el intérprete del Corán por excelencia, leyó esto último, que podría ser una forma alternativa de plural.

Por lo general, los lectores no se atrevían a manipular las consonantes. Así, Mubarrad (ob. 285 AH) [18,] que trata del difícil verso lxxii. 4, en el que se lee habitualmente *ja(d)du ra(b)bina , atribuye una variante jada* a Sa'id b. Jubair (ob. 95 AH), pero dice que no puede aceptarse porque no concuerda con la escritura; y la misma objeción, afirma, se aplicaría a una lectura *jiddan.* Cualquier lectura que no implicara tal alteración sería permisible. En general, esta es la opinión sostenida en la gran obra gramatical de Sibawaihi (ob. 180

AH). La vocalización fue resuelta por consideraciones críticas y gramaticales. En xxxi. 26 cita la lectura *wal-bahra,* pero, agrega, algunas personas leen *wal-bahru* de acuerdo con cierto uso. [19] El principio por el cual la "gente de Medina" prefiere la lectura in *kullan* a *inna kullan* en xi. 113 se explica detalladamente. "Se me informa", escribe, "que uno de ellos leyó en cxi. 4 *hāmmalata* en lugar de *hammālatu,* tratando la palabra no como un predicado, sino como si hubiera dicho " *quiero* decir etc.", a modo de vituperio". [20] Sin embargo, en ocasiones registra variantes que implican una diferencia en el texto consonántico. La lectura habitual de lxviii. 9 *fayudhinūna* parece estar certificada por la rima, mientras que la gramática requiere el subjuntivo; Sibawaihi dice: "Harun afirmó que se podía encontrar *fayudhinu en ciertas copias".* [21] "Afirman", dice, "que en el texto de Ibn Mas'ud de xi. 75 había *shaykhan* " (es decir, con una a final *)* en lugar de *shaykhun.* Las fórmulas de Sibawaihi implican que no acepta ninguna responsabilidad por las declaraciones que registra.

¿Acaso estos Lectores se apartaron alguna vez del Corán y de las reglas gramaticales que habían formulado para determinar la lectura y vocalización correctas del texto? La tradición de que uno de ellos leyó *Ibraham* en lugar de *Ibrahīm* sugiere tal investigación; fue una alteración audaz, ya que la forma *Ibrahīm* parece estar certificada por la rima en xxi. 61, 63. Parecería que se dedicó algún estudio histórico a las palabras iniciales de la sura xxx. 1, que contiene un famoso oráculo. La forma natural de vocalizar las palabras parecería dar el sentido: "Los romanos han sido victoriosos en la parte más cercana de la tierra (¡el Cercano Oriente!) y después de su victoria serán victoriosos". Esto fue rechazado por los Lectores, que leyeron o bien: "Los romanos han sido conquistados en la parte más cercana de la tierra y después de su conquista (derrota) conquistarán"; o bien: "Los romanos han conquistado en la parte más cercana de la tierra y después de su conquista serán conquistados". La primera, que es la opinión común, hizo la primera referencia a la derrota de los bizantinos por los persas, y la segunda a la posterior derrota de los persas, que está predicha; la segunda opinión hizo la primera referencia a la derrota de los persas por los bizantinos, y la segunda a la derrota de los bizantinos por los musulmanes. Puesto que el texto continúa diciendo: "y ese día se regocijarán los creyentes", probablemente la segunda opinión sea realmente correcta.

La introducción de puntos diacríticos y signos vocálicos estabilizó el texto del Corán en la medida en que fue posible. Poco a poco, de la gran cantidad de recensiones realizadas mediante los procedimientos que hemos esbozado, algunas adquirieron autoridad, y las diversas interpretaciones que se presentaron fuera de este número se citaron principalmente en apoyo de una u otra de las interpretaciones que se suponía que admitían las recensiones canónicas. El proceso por el cual se produjo esto tiene una semejanza con lo que sucedió en el caso de las escuelas de derecho: entre muchas escuelas rivales, al final cuatro llegaron a ser consideradas ortodoxas, y las demás, incluso cuando estaban vinculadas a nombres ilustres, cayeron en el olvido.

Quien en estos días descifrara el Corán de nuevo (es decir, basara una nueva edición en un texto no señalado) probablemente adoptaría muchas lecturas no canónicas e incluso podría introducir algunas que fueran nuevas. Podría, por ejemplo, sustituir a *Yahya* por *Yuhanan* como nombre del Bautista. Podría ser capaz de obelizar ciertos textos como posteriores a la época del Profeta. Pero en el esfuerzo por producir un Corán como el que el Profeta hubiera aprobado, se enfrentaría con una dificultad que era demasiado grande para los recopiladores originales: la teoría de *la sustitución,* cuyos límites no podría fijar. Cuando se repite la misma narración, ¿debería conservarse una sola versión? El ejercicio de esta teoría reduciría el Corán a una fracción de su volumen actual; sin embargo, la repetición de narraciones no tiene cabida en un solo libro, con o sin discrepancias. El caso de los cuatro Evangelios no ofrece paralelo, ya que aquí no tenemos un libro, sino cuatro libros atribuidos a diferentes autores.

En los casos normales, una colección de diversas lecturas proporciona la historia de la corrupción de un texto por descuido o interpolación. Ocasionalmente puede incluir un registro de alteraciones hechas por el propio autor. El caso del Corán difiere de estos en algunos aspectos importantes. La mayor parte de las variantes son diferentes intentos de descifrar el mismo texto; a menudo hay acuerdo sobre las consonantes que se pretenden, pero desacuerdo sobre las vocales que se deben agregar; el oráculo sobre los romanos muestra que tal desacuerdo puede afectar seriamente el significado. Debido a la ambigüedad de los signos utilizados para las consonantes, a menudo hay desacuerdo sobre la interpretación de estos signos; la variación que se ha citado entre *mujeres* e *ídolos* muestra que la diferencia de sentido que resulta puede ser considerable. Con menos frecuencia, la diferencia de

lectura se extiende al número de signos en el texto; la adición de una letra en vii. 142 cambia "Te mostraré" por "Te haré heredar". “Esta última”, dice Zamakhshari, “es una buena lectura, porque concuerda con el 7, 133”. A veces, sin embargo, se extiende a la omisión o adición de palabras o frases enteras. Tenemos buenas razones para creer que los recopiladores obtuvieron partes del Corán de la tradición oral y no de los manuscritos; y aquí tenemos las posibilidades de que el mismo pasaje haya sido reportado de diversas maneras por quienes lo recordaban, que una forma fue sustituida por otra por el propio Profeta, y que las alteraciones fueron debidas a copistas, y hechas intencionalmente o no. Y así ascendemos por fáciles etapas desde la crítica inferior a la superior.

Es digno de notar que, a pesar de la reputación de impiedad de los omeyas, la estabilización del Corán, en la medida en que se logró, se logró durante su dinastía. En este contexto, debe recordarse que el fundador de esa dinastía apeló al arbitraje del Corán cuando su rival 'Ali hubiera preferido el de la espada, y el Corán pareció favorecer la pretensión del primero. Y hemos visto que el fundador de la capital 'Abasí no era en absoluto *un fiel a la Biblia,* si se puede aplicar esa frase al Corán.

CAPÍTULO 11. ¿QUÉ TOMÓ PRESTADO MAHOMA DEL JUDAÍSMO?

Abraham Geiger

En el caso de un solo ejemplo de préstamo, la prueba de que el pasaje es realmente de origen judío debe descansar en dos bases. Primero, debe demostrarse que existe en el judaísmo, y para probar esto tenemos todas las facilidades. En segundo lugar, para alcanzar la certeza debemos probar que realmente es un préstamo, es decir, que no se basa en nada de la antigua tradición árabe, que Mahoma utilizó en gran medida como fundamento, aunque disputó algunos puntos. Luego, nuevamente debemos demostrar que tuvo su origen en el judaísmo y no en el cristianismo. Para la discusión completa de los dos últimos puntos sería necesario escribir dos tratados similares al que estoy estudiando ahora, cuyos respectivos temas serían: (1) los puntos de contacto entre el Islam y la antigua tradición de los árabes, y (2) los puntos de contacto entre el Islam y el cristianismo; y sólo de esta manera podría alcanzarse la certeza sobre estos puntos. Pero estas investigaciones, por una parte, nos alejarían demasiado de nuestro tema particular y, por otra, exigirían un tratamiento mucho más exacto del que se podría dar al tratar nuestro tema principal. Además, son innecesarias por los medios que empleamos en cada caso individual y que se mostrarán en las diferentes partes de la obra; de modo que en la mayoría de los puntos podemos alcanzar sin ellos un alto grado de probabilidad, prácticamente suficiente para todos los fines científicos. Para mayor claridad, puede ser bueno dividir el material tomado del judaísmo en pensamientos pertenecientes a él y narraciones tomadas de él, y más tarde tendremos que subdividirlo nuevamente.

Publicado originalmente como parte de *Judaísmo e Islam* (Madrás, 1898).

¿PENSAMIENTOS PERTENECIENTES AL JUDAÍSMO QUE HAN PASADO AL CORÁN?

Las nuevas ideas que una religión toma prestadas de otra son de una doble naturaleza: o bien son radicalmente nuevas, y hasta ahora no se ha visto en ellas ni siquiera una prefiguración de ellas, de modo que las propias concepciones son nuevas y, por consiguiente, requieren nuevas palabras para su expresión; o bien las partes componentes de esas ideas existen desde hace mucho tiempo, pero no en esta combinación, y la forma en que se mezclan esas concepciones es nueva y, por lo tanto, la visión que surge de esta presentación inusual es nueva. Por lo tanto, debemos dividir este capítulo de acuerdo con estas distinciones.

¿CONCEPTOS TOMADOS DEL JUDAÍSMO?

Así como la introducción de concepciones religiosas hasta entonces desconocidas siempre está marcada por la introducción de nuevas palabras para su expresión, y así como los judíos de Arabia, incluso cuando sabían hablar árabe, se atenían a los nombres hebreos rabínicos para sus concepciones religiosas, así también las palabras que por su derivación se demuestra que no son árabes sino hebreas, o mejor aún, rabínicas, deben considerarse como prueba del origen judío de las concepciones expresadas. El pasaje ya citado sobre la lengua extranjera hablada por aquellos a quienes se acusó de ayudar a Mahoma a escribir el Corán parece indicar el uso entre los judíos de una lengua distinta del árabe. El objeto de este capítulo es enumerar las palabras que han pasado del hebreo rabínico al Corán, y de ahí a la lengua árabe.

Tabut , Arca. La terminación *ut* es una evidencia bastante cierta de que la palabra no es de origen árabe sino hebreo rabínico; pues este dialecto del hebreo ha adoptado en lugar de otras terminaciones esta terminación, que es muy común también en caldeo y siríaco; y me atrevo a afirmar que ninguna palabra árabe pura termina de esta manera. Nuestra palabra aparece en dos pasajes diferentes con dos significados diferentes: primero, donde se le dice a la madre de Moisés que ponga a su hijo en un arca, [1] El significado aquí es puramente hebreo, pero de ahí surgió que el arca de la alianza también fuera llamada con este nombre. Se usa así especialmente [2] en el sentido de presentarse ante el arca en oración. En la segunda sura [3] Lo mencionamos como una señal del gobernante legítimo que a través de él se creó el arca del pacto. [4] deberían regresar.

Taurat, la Ley. [5] Esta palabra, como su equivalente griego en el Nuevo Testamento, se usa sólo para la revelación judía; y aunque Mahoma, teniendo sólo tradición oral, no era capaz de distinguir con tanta exactitud, es obvio que comprendía sólo el Pentateuco bajo este nombre; [6] Entre los profetas judíos, después de los patriarcas, Moisés es el único legislador. La Ley se menciona principalmente en relación con el Evangelio. [7]

Jannatu 'Adn, Paraíso. La palabra "add" no se conoce en el idioma árabe con el sentido de placer o felicidad, pero este es el significado que se adapta a la palabra en este contexto. [8] En hebreo, este es el significado radical; sin embargo, esta expresión, a saber, Jardín del Edén, que aparece a menudo en la Biblia, nunca se debe explicar directamente como Paraíso; sino que Edén es allí el nombre propio de una región que fue habitada por nuestros primeros padres en su inocencia, y la parte en la que realmente vivieron era un jardín de árboles. Es natural que esta región terrenal de la edad de oro haya llegado a ser considerada gradualmente como Paraíso, ya que la palabra en sí ya no representa el nombre de un lugar, sino que se aplica a un estado de felicidad. [9] aunque los judíos todavía se aferraban a Edén como localidad también. De la traducción "jardines del placer" se desprende claramente que los judíos de aquella época no sólo trasladaron el nombre Edén al árabe, sino que también conservaron su supuesta etimología. El nombre más claramente cristiano El número [10] aparece raramente en el Corán, aunque tampoco resulta del todo extraño para el judaísmo posterior, como lo demuestra la historia de los cuatro que llegaron vivos al Paraíso. [11]

Jahannam, infierno. Esta palabra, al igual que su contraparte, Paraíso, es de origen judío. Según su significado primario y el uso bíblico, también es el nombre de un lugar, aunque de una localidad mucho menos importante que la que dio su nombre al Paraíso. El valle de Hinnom no era más que un lugar dedicado a la adoración de ídolos; y es notable que el horror de la idolatría condujo al uso de su nombre para designar el infierno. No es necesario demostrar que este sea el nombre común para él en el Talmud, y de él se deriva el nombre del Nuevo Testamento Gehena. Ahora bien, se podría afirmar que Mahoma obtuvo esta palabra de los cristianos; pero, incluso dejando de lado el argumento de que, como el nombre de Paraíso es judío, las probabilidades están a favor de un origen judío también para la palabra infierno, la forma de la palabra en sí habla de su derivación del judaísmo. No hacemos hincapié en el hecho de que la aspiración *he* , que no se expresa en griego, reaparece en árabe, porque esta aspiración, aunque no siempre la indican los gramáticos por escrito, parece haber sido siempre pronunciada en el habla. Esto es válido para otras palabras griegas que han pasado al siríaco. [12] La letra *mim,* que aparece al final de la palabra árabe *(Jahannam),* no se encuentra en la palabra siríaca, lo que demuestra que proviene de la palabra hebrea *(Gehinnom).* La palabra se encuentra en muchos lugares del Corán. [13]

Abar. [14] Esta palabra se encuentra en varios lugares del Corán con el sentido de maestro. Ahora bien, la verdadera palabra hebrea *habher,* compañero, ha adquirido en la Mishná un significado similar al de *parush,* sólo que este último era el nombre de una secta, y el primero el nombre de un partido dentro de una secta. La palabra *parush* significa, propiamente hablando, alguien separado, es decir, alguien que se retira por motivos de piedad, un fariseo, a diferencia de alguien que se aferra sin escrúpulos a todos los placeres de esta vida, un saduceo. Entre los que estaban separados de esta manera se desarrolló una diferencia con los demás no sólo en las costumbres sociales, sino especialmente en que adoptaron una visión doctrinal diferente, es decir, la creencia en la tradición oral. También tenían algunos principios muy estrictos para la guía de sus vidas. Pero la cuestión ya no era simplemente una cuestión de gran cuidado en la vida y la conducta; se convirtió en una cuestión de erudición y conocimiento especiales, que naturalmente no podían impartirse en igual medida a todos los miembros de esta secta. De ahí que estos hombres eruditos, cada uno de los cuales poseía algún conocimiento especial, llegaron a ser muy reverenciados; y de esta manera se formó nuevamente una comunidad en contraposición a la cual el resto de la gente del país era llamada laicos. [15] Sin embargo, los miembros individuales de esta comunidad eran llamados *habberim,* "compañeros"; y así, aunque el significado "maestro" no está, propiamente hablando, en la palabra misma, sin embargo, el desarrollo peculiar de esta comunidad es la causa del nuevo significado de la palabra.

La excesiva veneración que los judíos tributan a estos "tipos" da lugar a la reprimenda de Mahoma en los dos últimos pasajes a los que se ha aludido. En ambos lugares también reprocha a los cristianos [16] Por la estima que tenían por el *ruhban.* Esta palabra *ruhban* probablemente no deriva de *rahiba,* temer (y por lo tanto temeroso de Dios); sino que, como *qissisun,* la palabra que la acompaña en la sura V. 85, debe derivarse del siríaco, lengua que mantuvo su preeminencia entre los cristianos de esas regiones; así, *ruhban* se deriva de la palabra siríaca *rabhoye,* y *qissisun* del siríaco *qashishoye.*

Entonces *ruhban* no significa realmente los monjes ordinarios, que son llamados *daire,* sino el clero; mientras que *qissis* representa al *presbítero,* el anciano, que es llamado *qashisho* en siríaco.

Dara.ra , alcanzar el significado profundo de las Escrituras mediante una investigación minuciosa y precisa. Esta investigación diligente se menciona en

varios pasajes. [17] Pero esta clase de interpretación, que no se contenta con aceptar el significado obvio y generalmente aceptado de un pasaje, sino que busca alusiones remotas, aunque puede sacar a la luz mucho de importancia y valor, si se usa con tacto y conocimiento de los límites de lo provechoso en tal estudio, es muy propensa a degenerar y convertirse en una mera insistencia en lo sin importancia, una búsqueda de significados donde no los hay y de alusiones que son puramente accidentales. Y así la palabra adquirió un significado secundario, a saber, jugar, inventar un significado y forzarlo en un pasaje. Compárese la expresión habitual entre muchos que buscan el significado primario simple. La palabra en este uso aparece en el Corán, particularmente en boca de los oponentes de Mahoma; aunque hasta ahora este hecho no ha sido reconocido. El pasaje obviamente mal entendido en la sura VI. 105 se explica así, también el de VI. 157. La primera puede traducirse así: "Y cuando les expliquemos de diversas maneras nuestros signos, ellos dirán si quieren: "Tus explicaciones son inverosímiles, las explicaremos a gente de entendimiento"; y la segunda así: "Para que no digáis: "Las Escrituras sólo fueron enviadas a dos pueblos antes de nosotros, pero nos apartamos de su sistema de explicación forzada"; es decir, nos han dejado las Escrituras tan superpuestas y distorsionadas que no podemos seguirlas. Es notable que esta palabra, que no es habitual en el Corán, aparezca en este sentido sólo en la sexta sura, donde aparece dos veces; y esto es evidencia de que precisamente en el momento de la composición de esta sura, la palabra en su significado secundario fue utilizada por algunas personas como reproche a Mahoma. Esta observación, además, bien podría servir para indicar la unidad de esta sura.

Rabbani, maestro. Esta palabra rabínica probablemente se formó añadiendo el sufijo *an* (como *nu)* a la palabra *rab,* es decir, nuestro señor o maestro. Pues aunque la terminación *an* es común en el hebreo posterior, la palabra más débil *rabbi* muestra que la gente no dudaba en añadir un sufijo a la palabra *rab,* y luego tratar el conjunto como una nueva palabra. Sea como fuere, *rabban* es una palabra en sí misma ahora, y sólo se confiere como título a los maestros más distinguidos. La regla rabínica dice así: "Mayor que rabbi es *rabban".* Aparece como un título de honor en las suras III. 73, V. 48, 68. *Rabbani* es evidentemente una palabra de significado más restringido que la palabra *ahbar* explicada anteriormente; y esto explica por qué *rabbani* se antepone *a ahbar* en los dos pasajes mencionados por último, donde ambos aparecen, y también la llamativa omisión de nuestra palabra en los otros dos lugares donde aparece *ahbar* , y donde Mahoma encuentra fallas en la

reverencia divina que se le rinde a los maestros, describiéndolos con la palabra más general. Lo mismo sucede con qissis y *ruhban.* Ambas clases se mencionan con elogio en la sura V. 85, y con censura en la sura IX. 31, 34, la última clase, sin embargo, sólo en conexión con *ahbar,* en que *ruhban* (como *ahbar)* tiene un significado más amplio; y además, debido a la combinación en un pasaje de dos clases diferentes entre los judíos y los cristianos, a saber, los *ahbar* y los *ruhban* (cf. otras combinaciones similares), no se debía intentar una diferenciación especial.

Sabado, [18.] Día de descanso, sábado. Este nombre siguió aplicándose al sábado en todo Oriente, tanto por los cristianos como por los musulmanes, aunque había dejado de ser un día de descanso. [19] En un solo lugar [20] Mahoma parece más bien protestar contra su santificación. El conocido Ben Ezra hace comentarios al respecto en su comentario sobre Éxodo xvi. 1, donde dice: "En árabe, cinco días se nombran según un número: primer día, segundo día, etc. Pero el sexto día se llama el día de la asamblea, porque es el día sagrado de la semana; sin embargo, los árabes llaman *sabt al Shabat,* porque el Shin y el Samech (es decir, el *sin árabe* que se pronuncia como el Samech hebreo) se intercambian en sus escritos. Han tomado la palabra de Israel".

Sakinat, [21] la presencia de Dios. En el desarrollo del judaísmo, para evitar que se formara una idea demasiado humana de la Divinidad, era costumbre atribuir la palabra de Dios, cuando se menciona en la Escritura, a una palabra de Dios personificada, [22] como si fuera la encarnación de aquella emanación de la Deidad que en el cristianismo llegó a ser una verdadera encarnación. De la misma manera, cuando en las Escrituras se menciona la permanencia estacionaria o el reposo de Dios, se debe pensar en algo sensible que procede de Él. Esto es especialmente así en el caso de la morada de Dios en el Templo; [23] Y esta "emanación de la Divinidad", para adoptar el lenguaje de los gnósticos, fue llamada por este motivo la *Shekinah* , el reposo. De esta derivación , *Shekinah* llegó a ser la palabra para ese lado de la providencia divina que, por así decirlo, habita entre los hombres y ejerce una influencia invisible entre ellos. En el significado original, es decir, el de la presencia en el templo sobre el Arca de la Alianza entre los querubines, [24] la palabra se encuentra en la sura II. 249. En el sentido de interposición activa y prestación visible y eficaz de ayuda aparece en la sura IX. 26, 40; [25] En el sentido de proporcionar paz mental y al mismo tiempo dar ayuda espiritual se encuentra en la sura XLVIII, 4, 18, 26. Es notable que la palabra aparezca en sólo tres

suras (pero varias veces en las dos últimas mencionadas) y con un significado algo diferente en cada una; y parece aquí nuevamente, como observamos anteriormente sobre la palabra *darasa,* como si hubiera estado en acción una influencia externa, es decir, que el uso de esta palabra por parte de otras personas parece haber influido en Mahoma en el momento de la composición de estas suras.

Taghut, error. Aunque esta suave palabra para idolatría no se encuentra en los escritos rabínicos, [26] Aún así, los judíos en Arabia parecen haberlo usado para denotar la adoración de dioses falsos, ya que aparece en el Corán. [27] en este sentido.

Furqan, liberación, [28] redención. Esta es una palabra muy importante, y es una que en mi opinión hasta ahora ha sido bastante mal entendida. En el significado primario aparece en la octava sura: "¡Oh, verdaderos creyentes! Si teméis a Dios, Él os concederá la liberación". [29] y expiaré vuestros pecados, etc." Elpherar da cinco explicaciones diferentes a este versículo, cada una tan inadecuada como la traducción de Wahl, y el pasaje me parece verdaderamente clásico para el significado primario de la palabra. Este significado aparece también en la sura VIII. 42, donde el día de la victoria de Badr es llamado el día de la liberación, y en la sura II. 181 donde este nombre se da al mes de Ramadán como el mes de la redención y la liberación del pecado. Mahoma, completamente diferente de las ideas judías, pretendió establecer su religión como la del mundo en general; además, condenó los tiempos anteriores en su totalidad llamándolos tiempos de ignorancia. [30] Declaró que su credo había sido revelado por los apóstoles de Dios desde los primeros tiempos, y que él mismo lo había renovado y puesto en una forma más clara y convincente. Por lo tanto, la condición de cualquiera que no creyera en él debía parecerle pecaminosa, y la revelación divina concedida a él y a sus predecesores se le apareció en la luz de la liberación de esa vida pecaminosa que sólo podía conducir al castigo; y por eso en muchos lugares llama a la revelación misma *furqan,* como en muchos la llama *raḥmat,* misericordia. En algunos pasajes aplica el término al Corán: [31] y en otros a la revelación mosaica. [32]

De esta manera, todos los pasajes encajan bajo el significado primario de la palabra, y no hay necesidad de adivinar un significado diferente para cada uno.

Ma'un, refugio. Esta palabra tiene un carácter muy extranjero y los comentaristas árabes la explican de diversas maneras. Golius, siguiendo su ejemplo, le da los significados más diversos. Aparece en la sura CVII. 7 y me parece que significa refugio: “rehúsan dar refugio”, es decir, no dan cobijo a quienes piden ayuda. Más tarde, parece que se consideró que la palabra derivaba de *'ana* (ciertamente no de *ma'ana,* a la que la refiere Golius), y de ahí adquirió el significado de apoyo, limosna.

Masani, repetición. Ha habido mucha perplejidad acerca de esta palabra, principalmente porque se la ha considerado como una palabra árabe y no se ha podido rastrear su origen. Como otras enseñanzas, a saber, la tradición, [33.] Creció al lado de lo que contenía la Sagrada Escritura, toda la ley se dividió en dos partes, la enseñanza escrita, es decir, la Biblia, y la enseñanza oral o tradición. Ocuparse de la primera se llamaba "leer"; ocuparse de la segunda se llamaba "decir". En la Gemara caldea, la segunda palabra significa hablar después, repetir las palabras del maestro después de él. De manera similar, la palabra *tinnah* se usaba casi exclusivamente para la música coral, en la que el coro repetía versos después del preceptor. Así, la enseñanza por palabra de mes se llamaba *mishnah,* y así también la colección de enseñanza oral, toda la tradición; y después, cuando todo esto estuvo escrito, el libro recibió el mismo nombre. Ahora, sin embargo, se introdujo un error etimológico y derivó esta palabra de *shanah* en su verdadero significado hebreo "repetir", y luego la aplicó a la repetición de la enseñanza escrita. El error de esta explicación se muestra tanto en el uso de la palabra como en su inflexión. Sin embargo, parece que fue aceptado por los judíos romanos, y así sucedió que en *las novelas de Justiniano* la *mishna* se llama *secunda editio.* Lo mismo ocurrió en el caso de los judíos árabes, y de ahí proviene la palabra *masani.* Mahoma, al poner su libro en el lugar de toda la enseñanza judía, lo llama no sólo *Corán (miqra)* sino también *masani.* [34]

Malakut, gobierno. Esta palabra se usa sólo para referirse al gobierno de Dios, en relación con el cual aparece invariablemente también en los escritos rabínicos. [35] Aparece en varios pasajes del Corán. [36] De este uso estrecho de la palabra, y de una falsa derivación de *mala'k* o *malak* (una palabra que proviene de una raíz completamente diferente, y que en árabe sólo tiene el significado de mensajero de Dios), llegó a usarse para el reino de los espíritus.

Estas catorce palabras, que claramente se derivan del hebreo posterior o rabínico, muestran qué concepciones religiosas muy importantes pasaron del

judaísmo al islam, a saber, la idea de la guía divina, *sakinat,* malakut, de la revelación, *furqan, masani;* del juicio después de la muerte, *jannatu 'adn* y *jahannam,* además de otras que se presentarán como peculiares del judaísmo.

Puntos de vista tomados del judaísmo

Si bien en la sección precedente nos conformamos con considerar cierto que una concepción se deriva del judaísmo, si se puede demostrar que la palabra que expresa esa concepción es de origen judío, debemos ahora abandonar este método de juicio y adoptar una nueva prueba. Debemos probar primero en detalle que la idea en cuestión surge de una raíz judía; luego, para alcanzar una mayor certeza, debemos demostrar además que la idea está en armonía con el espíritu del judaísmo, que sin el judaísmo la concepción perdería importancia y valor, que de hecho es sólo un retoño de un gran árbol. A este argumento puede agregarse la oposición, a la que alude el propio Corán, que este injerto extranjero encontró tanto por parte de los árabes como de los cristianos. Para una mejor disposición de estas opiniones debemos dividirlas en tres grupos: A. Cuestiones de credo o opiniones doctrinales, B. Normas morales y legales, y C. Opiniones sobre la vida.

A. Puntos de vista doctrinales. Debemos fijarnos aquí un límite claro, para no desviarnos, por una parte, hacia una tarea interminable e intentar explicar todo el Corán; y, por otra, para no desviarnos hacia otro tema y tratar de exponer la teología del Corán, tarea que se inició con considerable éxito en la Tübingen *Zeitschrift für Evang. Theol. (1881), 3tes Heft.* Además, ciertos puntos de fe generales son tan comunes a toda la humanidad que la existencia de cualquiera de ellos en una religión no debe considerarse como una prueba de que se ha tomado prestado de otra. Otras opiniones son tan conocidas y están tan plenamente elaboradas que no necesitamos analizarlas en detalle, sino que bastará con mencionarlas. Entre ellas se encuentra la idea de la unidad de Dios, doctrina fundamental de Israel y del Islam. En la época del surgimiento de este último, esta opinión sólo se encontraba en el judaísmo, y por lo tanto Mahoma debe haberla tomado prestada de esa religión. Esto puede considerarse probado sin necesidad de hacer alarde de erudición sobre el tema. La idea de la recompensa y el castigo futuros es común a todas las religiones, pero se sostiene de tantas maneras diferentes que nos veremos obligados a considerarla en nuestro argumento. Los puntos cardinales de la fe también han pasado del judaísmo al cristianismo. Para decidir si estos puntos, tal como se adoptan en el Corán, provienen de los judíos o de los cristianos,

debemos dirigir nuestra atención especial a una comparación entre las formas en que se sostienen las creencias en ambas religiones y la forma en que nos las presenta Mahoma. Esto es para responder a la objeción de que en la siguiente discusión se encuentra muy poco acerca de los dogmas cardinales, ya que incluso la enumeración de ellos es ajena a nuestro propósito.

Toda religión que concibe a Dios como una providencia activa y obrante debe tener alguna enseñanza distinta sobre la creación, y Mahoma la da de acuerdo con la Biblia, a saber, que Dios creó el cielo y la tierra y todo lo que hay en ellos en seis días; [37] aunque en otro lugar diverge un poco y dice que la tierra fue creada en dos días, los montes y las hierbas verdes en cuatro días, y los cielos con todas sus divisiones en dos días más. [38] Aunque este pasaje no es más que un vuelo de la imaginación poética, muestra lo poco que Mahoma sabía de la Biblia, puesto que sólo sabe el hecho general de que la creación tuvo lugar en seis días y que no tiene conocimiento alguno de las obras de cada día. Ya hemos señalado que Mahoma llama *sabt al séptimo día,* pero no reconoce su santidad. Queda por añadir que Mahoma parece aludir a la creencia judía de que Dios descansó en el séptimo día y rechazarla. [39] Evidentemente él pensó que se implicaba una necesidad de descanso después del duro trabajo, pues después de mencionar que la creación tuvo lugar en seis días, añade "y no nos afectó ningún cansancio". Sobre esto Jalalu'd-din comenta lo siguiente: "Esto fue revelado como una respuesta a los judíos que decían que Dios había descansado completamente en el sábado y por lo tanto el cansancio lo abandonó". Lo mismo se puede encontrar en el comentario de Elpherar, pero no expresado tan claramente.

La idea de varios cielos, que se indica con la expresión bíblica "cielo de los cielos", le llegó a Mahoma probablemente de los judíos, al igual que la noción de que eran siete en número, una noción que se debe a los diferentes nombres que se le daban al cielo. En Chagiga [40] encontramos la afirmación de que hay siete cielos, y luego se dan los nombres. Todos estos nombres aparecen en la Escritura excepto el primero, es decir, *vilon,* del latín *velum.* Este nombre en el que el cielo se compara a una cortina que vela la gloria de Dios . [41] Dios es muy importante en el Talmud. Mahoma habla a menudo de los siete cielos, [42] y en un pasaje llama a los cielos las siete fortalezas [43] y en otro los siete caminos. [44] Esta última expresión aparece también en el Talmud. Sin embargo, durante la creación, Su trono estaba sobre las aguas. [45] Esta idea también está tomada de los judíos, quienes dicen: [46] "El trono de gloria estaba entonces en el aire, y se

movía sobre las aguas por orden de Dios." Esto lo expresa con más claridad Elpherar, que dice: "Y esta agua estaba en medio del aire."

Un segundo eje de toda religión revelada es la creencia en un juicio después de la muerte; pues mientras que el hecho de la creación establece la omnipotencia del Creador, la doctrina de un relato final enseña que es voluntad de Dios que sus leyes reveladas sean obedecidas. Esto, entonces, en el judaísmo se convirtió en un paraíso local y un infierno, y ambas concepciones han pasado, como ya hemos demostrado, al Islam. Estas localidades, aunque al principio eran meros símbolos, meras encarnaciones de la idea espiritual de un estado, después se cristalizaron y sufrieron el destino de todo símbolo, es decir, se las tomó por la cosa simbolizada y los lugares fueron indicados con mayor precisión. Así, los judíos tienen un dicho: "El mundo es la sexagésima parte del jardín, el jardín es la sexagésima parte del Edén"; [47] Y en el Corán encontramos una expresión similar, a saber: "Paraíso cuya anchura es igual a los cielos y a la tierra". [48] En general, el temor es más fuerte que la esperanza, y el temor a una condena terrible atrae con mucha más fuerza que la esperanza de la felicidad eterna a una naturaleza a la que el puro sentimiento religioso no impulsa a la piedad. Ésta es probablemente la razón por la que se describe el infierno de una manera más detallada y particular que el paraíso.

Se representan siete infiernos que forman diferentes grados de castigo, y estos se han desarrollado a partir de los siete nombres diferentes mencionados en el Talmud. [49] Estos nombres, con una excepción *(Erets tahtith* , reino subterráneo, que claramente se adoptó de las ideas romanas en el momento de su ascenso), son bíblicos. Más tarde, estos nombres llegaron a interpretarse como siete infiernos, por ejemplo, en el Midrash sobre los Salmos al final del Salmo once, donde se dice: "Hay siete moradas de los malvados en el infierno", después de lo cual se citan los nombres mencionados anteriormente con algunas variaciones. También se dice que David, con un grito siete veces reiterado de "mi hijo" *(beni*), rescató a Absalón de las siete moradas del infierno; [50] Además se dice que el infierno tiene siete portales. [51] Muhammad no se queda atrás, pues leemos en un pasaje que [52] "Tiene siete puertas, y a cada puerta se le asignará una compañía distinta de ellas". Según los judíos, a la entrada del infierno hay un árbol: [53] "Dos palmeras datileras crecen en el valle de Ben Hinnom, de entre ellas sale humo y ésta es la entrada al infierno"; pero Muhammad conoce un árbol del infierno llamado *al-Zaqqum*

[54] que sirve de alimento a los pecadores, sobre lo cual tiene mucho que contar. El paso de una idea tan definida del infierno a la noción de una personalidad relacionada con él es fácil, y encontramos a un individuo así mencionado por los rabinos como el "príncipe del *Gehinnom* "; sin embargo, en el Corán se le llama simplemente *Jahannam.* En un libro rabínico [55] Encontramos lo siguiente: "Que el príncipe del infierno dice diariamente: 'Dadme comida para saciarme', viene de Isaías, v. 14". Muhammad dice de manera similar: "Ese día le diremos al infierno: '¿Estás saciado?' y dirá: '¿Hay más?'".

Cuando los conceptos de paraíso e infierno se hicieron tan precisos, y sus nombres ya no eran términos generales para la recompensa y el castigo, hubo que proporcionar un tercer destino para aquellos cuya conducta no había sido tal que les diera derecho al primero ni los condenara al segundo lugar. Así, mientras que los justos encontraron su lugar en el paraíso, y los pecadores tuvieron su porción en el infierno, los que no pertenecían a ninguna de las dos clases fueron colocados en un espacio entre el paraíso y el infierno, del que se dice en el Midrash sobre Eclesiastés, VII, 14: "¿Cuánto espacio hay entre ellos? Rabí Jochanan dice un muro; R. Acha dice un palmo; otros maestros, sin embargo, sostienen que están tan cerca uno del otro que la gente puede ver de uno a otro". [56] La idea que acabamos de mencionar en este pasaje se desarrolla de manera más poética en la sura VII. 44, [57.] Entre los bienaventurados y los condenados habrá un velo, y en Al-Araf se situarán hombres que los reconocerán por sus marcas, y llamarán a los habitantes del Paraíso diciendo: «La paz sea con vosotros». Pero no entrarán en él, aunque lo deseen fervientemente. [58] volverán sus ojos hacia los compañeros del fuego del infierno, se alegrarán de no estar entre ellos y les mostrarán la locura de su caminar terrenal y sus esperanzas".

Es interesante comparar esta visión de un triple trato con los muertos con la idea platónica, muy similar. [59]

La idea de la dicha de la vida eterna, así como la metáfora que expresa la dificultad de alcanzarla, es común al Corán y al judaísmo. Hay un dicho rabínico [60] en el sentido de que "una hora de éxtasis en aquel mundo es mejor que toda una vida en éste". Con esto podemos comparar el Corán: [61] "¿Y qué es esta vida en comparación con la vida futura sino un entretenimiento pasajero?". Luego, para la dificultad de alcanzar el paraíso, podemos comparar la imagen rabínica del elefante entrando en el ojo de la aguja con las palabras de la sura VII. 38 "Ni entrarán en el paraíso hasta que un camello pase por el

ojo de una aguja". Esta última metáfora parece ser prestada del cristianismo (en parte debido a la similitud de la figura, en que "camello" es la metáfora utilizada en los Evangelios, y en parte debido a la frecuente mención de la misma por los evangelistas). [62] y sólo merece mención aquí, porque el hecho de que en el Talmud se use la palabra elefante parece confirmar la traducción ordinaria de la palabra griega en los Evangelios y la palabra árabe en el Corán, y eliminar la duda de si no sería mejor traducirlas como "cable".

Dada la concepción pura de la inmortalidad, es decir, que la vida del alma nunca cesa, se hace innecesario fijar un momento en el que tendrá lugar el juicio; y por eso en la mayoría de los pasajes talmúdicos se describe un mundo futuro en el que todo lo terrenal será despojado y las almas piadosas disfrutarán del resplandor de la presencia de Dios. Se pueden encontrar ecos de esta enseñanza en el Corán. En un pasaje [63] leemos de un alma que contempla a su Señor, y en otro [64] Se describe hermosamente el estado de un alma perfectamente pacífica. Pero esta idea enteramente espiritual no se llevó a cabo completamente. Más bien, junto con la concepción pura de una vida continua del alma después de la muerte del cuerpo, [65] Existía aquello de la vivificación de los muertos. [66] Así pues, puesto que el hombre no puede recibir la retribución de sus obras mientras está todavía en estado de muerte, el tiempo de la resurrección debe ser el tiempo del juicio. [67]

Estas dos visiones de la resurrección y del día del juicio, aunque diferentes en sí mismas, están estrechamente conectadas en el judaísmo y más especialmente en el Islam. [68] En el judaísmo hay un tercer período, el advenimiento del Mesías, que no es fácil separar de los otros dos. Naturalmente, este período, que traerá dos acontecimientos tan importantes como el juicio y la resurrección, será inaugurado por señales terribles. En el judaísmo, las afirmaciones en este sentido sólo se encuentran en relación con el tercer período, que generalmente está relacionado con los otros dos, es decir, el período terrenal del Mesías; en el Islam, por el contrario, todo se atribuye al último día. La afirmación más acorde con el Talmud es la de las Sunnas 41 y 141, que dice que la erudición desaparecerá, la ignorancia echará raíces, la embriaguez y la inmoralidad aumentarán. Con esto debemos comparar el pasaje del Sanedrín 97: "En el momento en que venga el hijo de David, los sabios disminuirán, y el lugar de las reuniones de los sabios servirá para la inmoralidad". Las descripciones del Corán se refieren más bien al último día en sí, y nos recuerdan muchos pasajes de las Sagradas Escrituras,

donde también se dice de esos días que el mundo se inclinará ante Dios, los cielos se enrollarán. [69] y desaparecer en humo, [70] todas las ciudades serán destruidas, [71] y los hombres estarán ebrios, y sin embargo no estarán ebrios. [72]

Otro signo muy claro del advenimiento de un Mesías, al que se alude remotamente en la Biblia pero que alcanzó un desarrollo extraordinario en el Talmud y especialmente en escritos posteriores, es la batalla de Gog, Príncipe de Magog. [73] Sin embargo, los rabinos nombran a Gog y Magog como dos príncipes, y esta visión ha echado raíces en el Corán en la forma rabínica, [74] ya que dos personas, Gog y Magog, son mencionadas como moradores de los confines de la tierra. [75]

En los detalles de la idea de la retribución futura se encuentran muchas semejanzas que, en virtud de la unidad de la concepción judía y su derivación de las Escrituras, se muestran como préstamos del judaísmo. Así, según el Talmud, los propios miembros de un hombre darán testimonio en su contra; [76] En un pasaje encontramos estas palabras: "Los mismos miembros de [77] Un hombre dará testimonio contra él, pues está dicho: "Vosotros mismos sois mis testigos", dice el Señor. Con esto podemos comparar la sura XXIV 24: "Sus propias lenguas, manos y pies, un día serán testigos contra ellos de sus propias acciones. [78] El día del juicio adquiere también mayor importancia por el hecho de que no sólo los individuos y las naciones aparecen en él, sino también aquellos seres que han sido honrados como dioses por las naciones, y ellos también reciben castigo junto con sus adoradores. En la Sucá XXIX encontramos esta declaración: "Cada vez que una nación (a causa de la idolatría) recibe su castigo, aquellos seres honrados por ella como dioses también serán castigados; porque está escrito: [79.] "Ejecutaré mi juicio contra todos los dioses de Egipto". No se dice expresamente que esta frase general admita una referencia al castigo del último día, pero es digna de ser aceptada. Mahoma se expresa aún más claramente al respecto: [80] »En verdad, vosotros y los ídolos que adoráis en lugar de Dios seréis arrojados como combustible al fuego del infierno.

Una visión estrechamente entrelazada con el judaísmo y el islam es que el castigo retributivo se limita por completo al estado posterior a la muerte, y que cualquier mérito que un pecador haya obtenido será recompensado en este mundo, a fin de que nada pueda impedir el curso del juicio en el próximo. La misma visión, sólo que invertida, se aplica al caso de los justos. Es una

visión que se pensaba que explicaba el curso del destino en la tierra, que tan a menudo parece ir en contra de los méritos y deméritos de los hombres.

La opinión rabínica se expresa en el siguiente pasaje: "¿A qué se puede comparar a los piadosos en este mundo? A un árbol que se encuentra completamente en un lugar limpio; y cuando una rama se dobla hacia un lugar impuro, se corta y el árbol mismo se encuentra allí completamente limpio. Así, Dios envía aflicciones en este mundo a los justos, para que puedan poseer lo que está por venir, como está escrito: 'Aunque tu comienzo fue pequeño, sin embargo, tu fin debería aumentar en gran medida'. [81] Los pecadores son como un árbol que se encuentra en un lugar completamente impuro; si una rama se inclina hacia un lugar limpio, se corta y el árbol mismo queda allí completamente impuro. Así Dios permite que los impíos prosperen, para sumergirlos en lo más profundo del infierno, como está escrito: "Hay un camino que al hombre le parece derecho, pero su fin es camino de muerte". [82] Muhammad expresa esta misma opinión en varios pasajes, pero se limita a la última parte que se refiere a la prosperidad de los pecadores, en parte porque sus propias ideas eran demasiado poco espirituales para que pudiera imaginar a los justos como verdaderamente felices sin bienes terrenales, en parte porque al hacerlo así su enseñanza habría perdido aceptación entre sus muy degradados contemporáneos. Así, en un pasaje [83] leemos: "Les concedemos vidas largas y prósperas solamente para que su iniquidad aumente". [84] Sin embargo, la segunda opinión se encuentra también entre los árabes, por ejemplo, Elpherar en sus comentarios sobre el Corán XII. 42 dice: "Se dice que los justos son castigados y juzgados, para que el día de la resurrección sea perfecto en luz y poder, ya que la contumacia de los justos ya ha sido expiada". Naturalmente, Mahoma evitó especificar el momento en que tendría lugar el juicio, aunque se le presionó mucho para que lo hiciera. Se excusó con el dicho judío de que para Dios mil años son como un día, [85] que fue despojado de su adorno poético y tomado por los rabinos en un sentido puramente literal. [86] Muhammad dice [87] : "En verdad, un día con tu Señor es como mil años de los que contáis"; y otra vez [88] : "En el día cuya duración será de mil años de los que computáis."

Como ya se ha demostrado, con el establecimiento de la doctrina del día del juicio, también se formó la visión de la resurrección y de la vivificación de los muertos; y esto más fácilmente, porque encontró apoyo en expresiones de las Escrituras, como, por ejemplo, las de Ezequiel, xxxvii. [89] "Yo abrí vuestros

sepulcros y os hice subir de vuestros sepulcros... viviréis", etc.; y las que aparecen en otros pasajes que se refieren en parte a la vivificación metafórica de la tierra muerta de Israel. De esta doctrina se dice que es una enseñanza tan fundamental de la fe judía que la declaración de que no pertenecía a la ley implicaba la exclusión de la vida eterna de aquel que así hablaba. [90] El Corán se funda, por así decirlo, en esta doctrina, junto con la de la unidad de Dios, y apenas hay una página en él en la que no se mencione esta doctrina. Presentar pruebas en este punto sería tan fácil como inútil; y, en realidad, no es necesario para nuestro propósito, ya que el cristianismo también ha heredado esta concepción del judaísmo, como lo demuestra el argumento de Jesús en su refutación de los saduceos. Sólo un punto merece especial mención, porque por una parte contiene un detalle adoptado del judaísmo, y por otra muestra el bajo nivel de pensamiento de la época.

En cuanto se trata no sólo de la inmortalidad del alma, sino también de la resurrección del cuerpo, el alma sin el cuerpo ya no es considerada como la misma persona, y se plantea naturalmente al entendimiento común la pregunta: "¿Cómo puede este cuerpo que hemos visto descomponerse resucitar, de modo que reaparezca la misma personalidad?" Ni el alma sola ni el cuerpo solo son la persona, sino la unión de los dos. Ahora bien, una parte de esta unión se disuelve; es cierto que a esta alma se le puede dar otro cuerpo, pero por este medio no reaparece el que murió, sino que surge un hombre nuevo, otra personalidad, otra conciencia. Esta pregunta, vagamente anticipada, se impone por sí misma, y sólo puede ser desestimada demostrando que la misma personalidad puede reaparecer. En lugar de demostrarlo, Mahoma se contenta con la parábola, usada también ocasionalmente en el Talmud, de la renovación de la tierra seca por la lluvia fecundante. Sin embargo, descubrió que con ello no podía acallar las convicciones comunes de los hombres. [91] Por eso se vio obligado a volver sobre este tema una y otra vez. Los judíos también procuraron dar prominencia a esta semejanza, e incluyeron el elogio "Quien envía la lluvia" en la segunda bendición que trata de la resurrección. [92] El hecho de que los justos se levanten en realidad con sus vestiduras [93] (que, después de todo, no es más maravilloso que en sus cuerpos) se explica con la parábola del grano de trigo, que se coloca en la tierra sin cubrir, pero vuelve a brotar con muchas cubiertas. El pasaje del Corán VI. 96 contiene una afirmación similar. Esta opinión no es extraña al Islam, pues un dicho que se atribuye a Mahoma dice así: "El muerto resucitará con las ropas con las que murió".

Que desde el punto de vista de la religión revelada la creencia en la posibilidad de la revelación sea fundamental, naturalmente no necesita prueba alguna, y en esto las opiniones de todas las religiones reveladas son iguales; sin embargo, se pueden encontrar diferencias en la manera de concebir la revelación, y aquí reconocemos de nuevo que Mahoma derivó su visión de ella del judaísmo, por supuesto con alguna modificación.

Los judíos tienen un dicho que dice que "todos los profetas vieron a través de un cristal oscuro, pero Moisés a través de uno claro". [94] Y Muhammad dice: [95] No le fue concedido al hombre que Dios le hablase de otra manera que en una visión o detrás de un velo; [96] y luego añade: "o por el envío de un mensajero para revelar con Su permiso lo que a Él le agrada". Este mensajero es el Espíritu Santo, [97] o simplemente el espíritu, [98] como el espíritu en la historia de la visión de Micaías. [99] Los comentaristas árabes interpretan este espíritu santo como Gabriel, una visión que no es desconocida para los judíos, pues los comentaristas judíos entienden las palabras [100] "el Espíritu que habla con certeza" para referirse a Gabriel. Una de las propias declaraciones de Mahoma, que sólo se explica plenamente en la Sunna 52, es mucho más sorprendente: [101] "Y te preguntarán al espíritu, diles: El espíritu procede por orden de mi Señor."

La enseñanza sobre los ángeles está estrechamente relacionada con esto y también tuvo su comienzo en las Escrituras, pero parece haber sido desarrollada en épocas posteriores, especialmente a través del parsismo. Mahoma no se cansa de describir a los ángeles; lo mismo ocurre con los judíos posteriores en sus numerosas oraciones en el día de la expiación, pero estas son de origen bastante tardío. [102] El ángel de la muerte [103] se menciona especialmente en la sura XXXII. 11.

Mientras que los ángeles eran considerados seres puramente espirituales que ejecutaban los mandatos de Dios, se imaginaba una clase de seres que se encontraban entre el hombre y los espíritus más puros; estos eran espíritus mixtos, que estaban hechos de fuego, [104] que poseían poderes mentales superiores, pero que en su mayoría eran propensos al mal; se los llamaba demonios, pero hay muchos otros nombres para ellos en árabe. El Talmud tiene la siguiente declaración sobre ellos: "Se declara que los demonios poseen seis cualidades, tres de las cuales son angelicales y tres humanas. Las tres que pertenecen a los ángeles son que tienen alas, que pueden volar de un extremo de la tierra al otro (es decir, no están limitados por ningún espacio), y

que conocen el futuro de antemano. ¿Conocen el futuro de antemano? ¡No! Pero escuchan detrás de la cortina. Las tres cualidades humanas son que comen y beben, crecen y se multiplican, [105] y morir." [106] La tradición musulmana no puede hacer suficiente descripción de ellos, pero hay muy poco sobre ellos en el Corán. El hecho de que escucharan en el dosel del cielo les valió en el Corán el apodo de los apedreados. [107] porque, dicen los comentaristas, los ángeles lanzaron piedras para ahuyentarlos cuando los encontraron escuchando. [108] Así se dice expresamente: [109] "Hemos designado a las lámparas del cielo para que sean lanzadas contra los demonios". La sura 72 trata de ellas en detalle, y busca especialmente exponer su asentimiento a la nueva doctrina. El Talmud también afirma que están presentes cuando se imparte la instrucción. El siguiente pasaje de las Berajot lo demuestra: "La aglomeración en la escuela es causada por ellos, los demonios". Con esto podemos comparar el Corán: "Cuando el siervo de Dios se puso de pie para invocarle, bastaba con que los genios se agolpaban sobre él en multitudes". [110] No se puede sostener que la mayor parte de la enseñanza sobre los genios fue adoptada del judaísmo, sino que debe decirse más bien que provino de la misma fuente oscura de donde los judíos de aquellos tiempos extrajeron estas concepciones, es decir, el parsismo.

También aquí, como en el caso de cualquier punto de origen inaccesible, una referencia a una mera similitud no es inútil.

Bajo estos cuatro capítulos, a saber: (1) Creación, (2) Retribución, incluyendo el Juicio Final y la Resurrección, (3) Modo de Revelación y (4) Doctrina de los Espíritus, se encuentran detalles cuya adopción del judaísmo podemos considerar suficientemente probada. La precaución de no representar, por amor a nuestro tema, lo que es común a los sentimientos religiosos generales de la humanidad, o a todas las religiones reveladas, o al menos lo que pertenecía a otros partidos religiosos conocidos en la época de Mahoma como peculiar sólo del judaísmo, nos obliga a fijar estos límites. Hemos encontrado mucho de interés especialmente bajo el segundo capítulo, de modo que las exigencias de nuestro tema podrían parecer bastante bien satisfechas.

B. Normas morales y legales . Es evidente que en una religión revelada todos los mandamientos individuales forman parte de la religión, y por lo tanto no se puede trazar una línea clara de distinción entre lo "religioso" y lo "moral". Por consiguiente, no hemos considerado nada que tenga que ver con la

conducta bajo el título A, aunque podría estar directamente relacionado con los puntos de creencia en discusión y, por lo tanto, podemos reunir aquí todos los mandamientos en cuanto a conducta. Del hecho de que cada mandamiento individual es divino, puede surgir fácilmente un conflicto de deberes, que no puede decidirse fácilmente mediante un juicio privado, ya que todos los mandamientos son iguales. [111] en lo que respecta a su Autor. Por lo tanto, es necesario establecer reglas para tales casos. Por ejemplo, encontramos la siguiente declaración en los escritos rabínicos: [112] Si un padre le dice a su hijo (si es sacerdote): "Contaminate", o si le dice: "No restituyas (lo encontrado a su dueño), ¿le obedecerá? Por eso está escrito: [113] "Que cada hombre reverencie a su padre y a su madre, pero observad mis sábados todos, todos estáis obligados a honrarme". Y Muhammad dice: [114] "Hemos ordenado al hombre que muestre bondad hacia sus padres, pero si ellos intentan convencerte de que asocies conmigo aquello acerca de lo cual no tienes conocimiento, no los obedezcas".

Se sabe que el judaísmo es muy rico en preceptos individuales, y Mahoma tomó prestado de él mucho de lo que le pareció adecuado.

1. La oración: Muhammad, al igual que los rabinos, prescribe la posición de pie para la oración. Así: "Permaneced en pie, obedientes al Señor; pero si teméis algún peligro, rezad caminando o a caballo"; [115] y también: "Quien, estando de pie, sentado o recostado, tiene presente a Dios." [116]

Estas tres posiciones se mencionan nuevamente en la sura X. 13: "Cuando el mal le sucede a un hombre, nos reza acostado de lado, sentado o de pie", donde con una verdadera percepción del orden correcto, la posición menos digna es la primera de la que se habla. [117]

Baidhawi comenta así sobre la sura III. 188, el pasaje aludido arriba: "El significado es que el hombre puede tomar cualquiera de las tres posiciones según su fuerza, como Muhammad le dijo a Amran Ibn Husain: 'Reza de pie si eres capaz; si no, sentado; y si no puedes sentarte, entonces apóyate sobre un lado.' Los judíos no eran tan estrictos en este asunto, sin embargo ellos también tienen la regla de que la oración debe ser ofrecida de pie; [118] Y en los escritos rabínicos también se dice que quien monta un asno debe desmontar, pero se añade que, si no puede desmontar, debe girar su rostro (hacia Jerusalén). [119] Así como la posición corporal puede alterarse en casos urgentes, también la oración misma puede acortarse en ocasiones similares.

[120] Así encontramos el permiso para acortar la oración en tiempo de guerra: "Cuando marchéis a la guerra en la tierra, no será un crimen para vosotros si acortáis vuestras oraciones". A los judíos también se les permitía rezar una oración corta cuando se encontraban en un lugar peligroso. [121] Muhammad se opone rotundamente a la charlatanería sin sentido, pues considera un mérito de los creyentes "evitar todo discurso vano". [122] Por lo tanto, como se debe procurar la atención y la piadosa concentración del pensamiento, ordena [123] sobre que los creyentes no deben acercarse a la oración cuando están borrachos. Esto está de acuerdo con la regla talmúdica: "La oración está prohibida a los borrachos". [124] También está prohibido para quien haya tocado mujeres. [125] Estas personas no pueden realizar la oración antes de lavarse con agua, limpieza que se recomienda como regla general antes de la oración tanto en el Corán [126] y en el Talmud. En lugar de agua, puede realizarse una purificación con arena. [127] Así, en el Talmud: "Se limpia con arena y ya ha hecho suficiente". Como se insta al pensamiento concentrado como un deber, se deduce que la oración, aunque audible, no debe ser ruidosa, [128] Y así Muhammad dice: "No pronuncies tu oración en voz alta, ni la pronuncies en voz demasiado baja, sino sigue un camino intermedio entre estos"; y en el Talmud encontramos: [129] "Del comportamiento de Ana, que en la oración movía sus labios, aprendemos que el que ora debe pronunciar las palabras, y también como su voz no fue oída, aprendemos que no debe levantar la voz en voz alta." Pero como nuestro humor no nos mueve en todo momento al fervor de la oración, es necesaria la ceremonia exterior, y de hecho la oración en una gran congregación, cuya devoción estimulará la nuestra. [130] Los judíos también alaban mucho la oración en la congregación. El amanecer, que se menciona en el Talmud en relación con la oración del Shemá, como el momento en que "se puede distinguir entre un hilo azul y uno blanco", Es cierto que el número [131] no se menciona en relación con esto en el Corán, ya que el Corán no menciona nada sobre la oración del Shemá, pero aparece en relación con el comienzo del Día de Ayuno: [132] Hasta que podáis discernir un hilo blanco de un hilo negro al rayar el alba.

2. Algunas normas respecto a las mujeres concuerdan con el judaísmo; por ejemplo, la espera de tres meses para que las mujeres divorciadas puedan casarse de nuevo. [133] El tiempo de lactancia se da en ambos casos en dos años: [134] "Las madres darán de mamar a sus hijos durante dos años completos". De manera similar, en la sura XLVI. 14 encontramos: "Su gestación y su destete duran treinta meses", lo que Elpherar explica de la siguiente manera: "Toma la

duración más corta de embarazo, es decir, seis meses, y la más corta de lactancia, es decir, veinticuatro meses". Compárese el dicho talmúdico: [135] "La mujer debe amamantar a su hijo durante dos años, después de lo cual es como si un gusano lo hubiera chupado". Que aquellos parientes a quienes se les prohíbe el matrimonio mixto en la Escritura son precisamente aquellos a quienes Muhammad permite [136] El hecho de ver sus relaciones cercanas reveladas ya fue advertido por Michaelis en el sistema mosaico, y ha mostrado la conexión entre estas dos leyes.

Como Mahoma no tenía intención de imponer un nuevo código de leyes individuales, ya que su objetivo era más bien la difusión de nuevas opiniones religiosas purificadas, y como en materia de práctica era demasiado árabe para desviarse de las costumbres heredadas, a menos que entraran en oposición directa a estas concepciones religiosas superiores, es fácil explicar por qué se encuentran tan pocos préstamos en esta parte e incluso mucho de lo que se aduce podría quizás afirmarse que es costumbre oriental general. Además, encontraremos en el Apéndice que Mahoma menciona muchas leyes judías que conocía; a veces alude a ellas como vinculantes para los judíos, a veces simplemente para cuestionarlas, y de ahí vemos que no fue la falta de conocimiento de ellas lo que le impidió usarlas, sino su propósito totalmente diferente. Esta observación debe aplicarse también a nuestro tercer encabezado, bajo el cual sólo se encontrarán ejemplos aislados de adaptación, excepto en los casos en que la concepción está directamente relacionada con los artículos superiores de fe adoptados del judaísmo, que ya se han mencionado.

C. *Visiones de la vida.* Al reunir estos fragmentos aislados, no vale la pena ordenarlos según un nuevo sistema, por lo que seguiremos el orden del Corán.

La muerte con los justos debe ser apreciada, de ahí la petición en el Corán: "Haznos morir con los justos, [137] que corresponde con la de Balaam: "Muera yo la muerte de los justos".

"No digas de ningún asunto: "Seguramente haré esto mañana", a menos que añadas: "Si a Dios le place". [138] El entendimiento pleno se le atribuye por primera vez a un hombre cuando tiene cuarenta años, [139] Y se dice en la Mishná: "A los cuarenta años de edad un hombre llega a la inteligencia". Así que la búsqueda de algunas personas particulares, a las que se aplique esta sentencia del Corán, como hacen los comentaristas árabes, parece del todo

innecesaria; también se vuelve muy dudosa por las amplias diferencias entre las diversas opiniones.

En el Corán se encuentra una comparación entre aquellos que llevan una carga sin comprender su naturaleza y, por lo tanto, la llevan sin provecho, y un asno que lleva libros. [140]

"El que interceda (entre los hombres) con buena intercesión tendrá parte en ello." [141] Este dicho es muy similar al hebreo: "Quien pide misericordia para otro mientras él mismo necesita lo mismo, obtiene ayuda primero". En la Sunna 689 se dice: "Tres cosas siguen al muerto, pero dos de ellas regresan: su familia, sus bienes y sus obras lo siguen; su familia y sus bienes lo abandonan nuevamente, y sólo sus obras permanecen con él". Esto también se encuentra con gran detalle en el hebreo rabínico:

El hombre tiene tres amigos en su vida: su familia, sus bienes y sus buenas obras. En el momento de su partida de la tierra, reúne a los miembros de su familia y les dice: "Os ruego que vengáis y me libréis de esta mala muerte". Ellos le responden: "¿No has oído [143] ¿que nadie tiene poder sobre el día de la muerte?" También está escrito: [144] Ninguno de ellos puede de ninguna manera redimir a su hermano, ni siquiera sus riquezas, que tanto ama, ni puede dar a Dios un rescate por él, porque la redención de su alma es costosa y debe dejarse en paz para siempre; pero tú entra en paz, descansa en tu suerte hasta el fin de los días. [145] Que tu parte sea con los justos. Cuando el hombre ve esto, reúne sus tesoros y les dice: "He trabajado por vosotros día y noche, y os ruego que me redimáis y me libréis de esta muerte"; pero ellos responden: "¿No habéis oído que las riquezas no aprovechan en el día de la ira?" [146] Entonces, juntando sus buenas obras, les dice: «Venid, pues, y libradme de esta muerte; sosténdme, no dejéis que me vaya de este mundo, pues aún tenéis esperanza en mí, si soy liberado». Ellos responden: «Entrad en la paz; pero antes de que partáis, nos apresuraremos delante de vosotros, como está escrito: Tu justicia irá delante de ti, la gloria del Señor será vuestra recompensa». [147]

HISTORIAS TOMADAS DEL JUDAÍSMO

Esta división resultará ser la más amplia, en parte, porque estas narraciones, revestidas del más maravilloso manto de ficción, vivían sobre todo en boca del pueblo; en parte, porque esta forma de cuento de hadas atraía la imaginación poética de Mahoma y se adaptaba al nivel infantil de sus contemporáneos. En el caso de las narraciones del Antiguo Testamento, que rara vez se relatan con sobriedad, sino que en su mayor parte están embellecidas, apenas hace falta preguntarse, o la más superficial indagación, si han pasado o no de los judíos a Mahoma; pues los cristianos, la única otra fuente posible a la que podrían atribuirse, prestaron muy poca atención en aquellos días al Antiguo Testamento, sino que en sus narraciones se atenían a lo que es estrictamente cristiano, es decir, los acontecimientos de la vida de Jesús, de sus discípulos y seguidores, y de la multitud de santos y hacedores de milagros posteriores, que les proporcionaron abundante material para múltiples embellecimientos. Los cristianos, a pesar de que aceptaban el Antiguo Testamento como escritura sagrada, y aunque en aquellos días no había ninguna duda sobre si debían o no poner el Antiguo Testamento al mismo nivel que el Nuevo en cuanto a santidad e inspiración divina, duda que fue planteada, por ejemplo, por Schleiermacher en tiempos posteriores, los cristianos de ese período, digo, tenían, sin embargo, un interés más vivo en el Nuevo Testamento, ya que era la expresión de su separación e independencia. El Antiguo Testamento era común a ellos y a los judíos, y de hecho no podían negar a estos últimos un mayor derecho de posesión sobre él, porque los judíos lo poseían por completo y lo conocían hasta los más mínimos detalles, un conocimiento íntimo que no podemos atribuir a los cristianos. Además, precisamente los puntos del Antiguo Testamento que eran especialmente adecuados para la enseñanza cristiana se encuentran apenas mencionados en el Corán; Así, por ejemplo, la narración de la transgresión de la primera pareja humana no se presenta en absoluto como una caída en el pecado, que implica la corrupción total de la naturaleza humana que luego debe ser redimida, sino que Mahoma se contenta con la narración simple y llana del hecho. Esto puede tomarse como un ejemplo para demostrar que las narraciones sobre personas mencionadas en el Antiguo Testamento son casi todas de origen judío, y esto se demostrará más claramente cuando entremos en detalles.

A medida que procedemos a enumerar las historias individuales tomadas de la Biblia, nos vemos obligados a ordenarlas en algún orden. No tenemos ninguna razón para hacerlo según sus fuentes (Biblia, Mishná, Guemará, Midrash, etc.), ya que Mahoma no obtuvo su conocimiento de estas narraciones de ninguna de estas fuentes, sino que se las enseñó verbalmente a quienes lo rodeaban, por lo que todas tenían el mismo valor para él y todas se llamaban bíblicas. Además, no debemos prestar atención a su contenido, ya que las narraciones no se presentan como apoyo a ninguna doctrina del Islam, sino que se citan simplemente como registros de hechos históricos; e incluso en los casos en que se pretende exponer una doctrina, casi siempre se trata de la unidad de Dios o de la resurrección de los muertos. Por lo tanto, parece aconsejable ordenarlas cronológicamente, por lo que será más fácil reconocer los numerosos anacronismos que hay entre ellas. O bien Mahoma no conocía la historia de la nación judía, lo cual es muy probable, o bien la narración de la misma no se ajustaba a su objetivo, pues sólo una vez se resume brevemente toda la historia, [148] y sólo se mencionan los acontecimientos de la vida de unas cuantas personas. En este orden cronológico tendremos que prestar más atención a la importancia personal de los individuos que a los cambios en la condición y circunstancias de la nación, y así en este orden tendremos las siguientes divisiones: (1) patriarcas; (2) Moisés; (3) los tres reyes que reinaron sobre el reino indiviso, a saber, Saúl, David y Salomón; y (4) hombres santos que vivieron después de ellos.

PATRIARCAS

A. De Adán a Noé . El gran acontecimiento de la creación del primer hombre dio lugar a muchos adornos poéticos. Antes de la aparición de Adán, se despertó la envidia de los ángeles, que habían aconsejado contra su creación, y Dios los avergonzó al dotar a Adán de un conocimiento más rico que el de todos ellos. En el Corán tenemos la siguiente descripción:

Cuando tu Señor dijo a los ángeles: «Voy a poner un sustituto en la tierra», ellos dijeron: «¿Pondrás allí a alguien que hará el mal y derramará sangre? Pero nosotros celebramos tu alabanza y te santificamos». Dios respondió: «En verdad, sé lo que vosotros no sabéis». Y enseñó a Adán los nombres de todas las cosas, y luego se los propuso a los ángeles, y dijo: «Declaradme los nombres de estas cosas, si decís la verdad». Ellos respondieron: «Alabado seas, no tenemos más conocimiento que el que tú nos enseñas, pues eres sabio y conocedor». Dios dijo: «Oh Adán, diles sus nombres». Y cuando les hubo dicho sus nombres, Dios dijo: «¿No os he dicho que conozco los secretos del cielo y de la tierra, y sé lo que vosotros descubrís y lo que ocultáis?».

El pasaje hebreo correspondiente puede traducirse así:

Cuando el Santo, bendito sea, quiso crear al hombre, tomó consejo con los ángeles y les dijo: «Haremos al hombre a nuestra imagen»; [151] Entonces dijeron: "¿Qué es el hombre, para que te acuerdes de él? [152] ¿Cuál será su particularidad? Dijo: «Su sabiduría es mayor que la vuestra». Entonces hizo pasar ante ellos animales, ganado y pájaros, y les preguntó sus nombres, pero ellos no los conocían. Pero cuando creó al hombre, hizo pasar ante él a los animales y le preguntó sus nombres, y él respondió: «Éste es un buey, aquél un asno, éste un caballo y aquél un camello». «Pero ¿cómo te llamas?» «Es apropiado que me llamen terrenal, porque estoy formado de la tierra». «¿Y yo?» «Te llamas Señor, porque gobiernas a todas tus criaturas».

De aquí surgió la otra leyenda [153] que Dios, después de la creación del hombre, ordenó a los ángeles que se postraran ante él, lo que todos hicieron excepto Iblis, [154] El diablo. La leyenda lleva inequívocas señales de desarrollo cristiano, pues Adán es representado en el principio como el Dios-hombre, digno de adoración, cosa que los judíos están lejos de afirmar. [155] Es cierto que en los escritos judíos se habla de grandes honores mostrados por los ángeles a Adán, pero nunca llegaron a la adoración; de hecho, cuando ésta estuvo a punto de realizarse por error, Dios frustró la acción. En Sanedrín 29 encontramos: «Adán se sentó en el jardín del Edén, y los ángeles asaron carne para él y prepararon vino refrescante»; y en otro pasaje se dice: [156] "Después que Dios hubo creado al hombre, los ángeles se extraviaron en cuanto a él, y quisieron decir delante de él: "¡Oh Santo!". Entonces Dios permitió que el sueño cayera sobre él, y todos conocieron que era de la tierra." A favor del origen cristiano de esta narración hay que contar el hecho de que el nombre que los cristianos usan para el diablo es el que se usa en todos los pasajes a los que se hace referencia, en lugar del nombre hebreo general. [157] De este acontecimiento, según Muhammad, surge el odio del diablo contra la raza humana, porque por causa de ellos se convirtió en maldito de Dios; y por eso su primera obra fue aconsejar al hombre en el Jardín del Edén. [158] comer del árbol del conocimiento. [159] En esta narración al diablo se le da nuevamente su nombre hebreo, [160] Y, sin embargo, la primera explicación de la tentación a través de la serpiente como viniendo del Diablo parece ser enteramente cristiana, ya que no se encuentra ninguna referencia similar en los escritos judíos más antiguos; el pasaje citado a continuación sólo puede considerarse como una ligera alusión: [161] "Desde el comienzo del libro hasta este punto [162] No se encuentra ningún Samech; sin embargo, tan pronto como se crea la mujer, también se crea Satanás (con la letra inicial Sin como Samech).

Aún encontramos en un libro que, aunque falsificado, es indudablemente antiguo, [163] la siguiente declaración: "Samael, el gran príncipe en el cielo, tomó a sus compañeros y bajó e inspeccionó todas las criaturas de Dios; no encontró a ninguna más maliciosamente sabia que la serpiente, así que la montó, y todo lo que dijo o hizo fue por instigación de Samael". [164] Así pues, esta leyenda, aunque no sea enteramente judía, parece haber sido derivada por Mahoma de los judíos. En los detalles de esta narración se encuentra cierta confusión entre el árbol del conocimiento y el árbol de la vida. Sólo el primero se menciona en las Escrituras como prohibido por Dios, [165] Y la serpiente incita a Eva a comer sólo de eso. Después de que se ha producido la

transgresión, encontramos que se menciona el temor de que los hombres coman del árbol de la vida y vivan para siempre. [166] Mahoma confunde ambas cosas. En un pasaje pone en boca del diablo la afirmación de que los hombres que coman de este árbol se convertirán en "ángeles" o "inmortales". [167] pero en otro pasaje sólo menciona el árbol de la eternidad. [168]

Se omite todo el resto de la historia de la primera pareja humana y sólo se describe un acontecimiento en la vida de Caín y Abel, que se nos presenta con toda su idiosincrasia judía. En este pasaje, y de hecho en todo el Corán, se los llama hijos de Adán, pero en escritos árabes posteriores se les da el nombre de Qabil y Habil, que claramente se escogieron por amor a los sonidos que riman. El único acontecimiento mencionado es su sacrificio y el asesinato al que condujo. [169] Muhammad les hace mantener una conversación antes del asesinato, y también se da una en el Targum de Jerusalén. [170.] En el Génesis se puede leer: «Caín dijo a su hermano Abel». Sin embargo, el tema de la conversación se presenta de forma tan diferente en cada caso que no consideramos que valga la pena comparar los dos pasajes más de cerca. Después del asesinato, según el Corán, Dios envió un cuervo que rascó la tierra para mostrarle a Caín cómo enterrar a Abel. Lo que aquí se atribuye a Caín, los judíos lo atribuyen a sus padres, y en un escrito rabínico encontramos el siguiente pasaje: [171] "Adán y su compañero se sentaron a llorar y a lamentarse por él (Abel) y no sabían qué hacer con él, ya que no sabían cómo enterrarlo. Entonces llegó un cuervo, cuyo compañero estaba muerto, tomó su cuerpo, escarbó en la tierra y lo escondió ante sus ojos; entonces dijo Adán: Haré lo mismo que este cuervo, y de inmediato tomó el cadáver de Abel, cavó en la tierra y lo escondió". En el Corán sigue un versículo: [172.] Sin saber de dónde procede, parece que no tiene relación con lo que se ha dicho antes, pero que se aclarará con la siguiente explicación. El versículo, según mi traducción, dice así: "Por eso ordenamos a los hijos de Israel que quien mate a un alma sin haber matado a nadie ni cometido ningún mal en la tierra, será como si hubiera matado a toda la humanidad; pero quien salve a un alma con vida, será como si hubiera salvado las vidas de toda la humanidad". No se percibe aquí ninguna relación si no se considera el siguiente pasaje hebreo: [173] "Encontramos dicho en el caso de Caín que asesinó a su hermano: 'La voz de la sangre de tu hermano clama'. [174] No se dice aquí *sangre* en singular, sino sangres en plural, es decir, su propia sangre y la sangre de su descendencia. El hombre fue creado solo para mostrar que a quien mata a un solo individuo, se le contará como si hubiera matado a toda la raza; pero a quien preserva la

vida de un solo individuo se le contará como si hubiera preservado a toda la raza. Con esta comparación se pone de manifiesto lo que llevó a Mahoma a esta digresión general; evidentemente había recibido esta regla de sus informantes cuando le relataron este acontecimiento particular. Otra alusión a Caín se encuentra en el Corán en un pasaje donde se le llama el hombre "que ha seducido a los hombres". [175]

No se menciona a nadie más en este período excepto a Idris. [176] quien, según los comentaristas, es Enoc. Esto parece probable por las palabras: [177] "Y lo elevamos a un lugar alto", y también de un escrito judío en el que se lo cuenta entre los nueve que fueron vivos al paraíso. Jalalu'ddin destaca este punto aún más prominentemente: [178] "Vivía en el paraíso, adonde había sido llevado después de haber probado la muerte; sin embargo, fue vivificado y nunca más se fue de allí". Parece haber obtenido su nombre [179] debido al conocimiento de la ley divina que se le atribuye. Elpherar señala: "Se le llamó Idris (buscador) debido a su búsqueda seria de las Escrituras reveladas". Es notable que en ambos pasajes del Corán [180] Se le menciona después de Ismael.

B. De Noé a Abraham. La corrupción que se extendió en la época de Noé no se describe con detalles en el Corán, y un acontecimiento que los rabinos afirman que tuvo lugar en este período es trasladado por Mahoma a la época de Salomón, a la que consideró más adecuada, ya que trata de ángeles y genios. El pasaje rabínico dice así:

Los eruditos del rabino José le preguntaron: "¿Qué es Azael?" y él respondió: "Cuando los hombres en el tiempo del Diluvio practicaron la idolatría, Dios se entristeció por ello, y dos ángeles, Shamhazai y Azael, le dijeron: "Señor del mundo, ¿acaso no te preguntamos en la creación: "¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él?" [182] Pero Él dijo: «¿Qué será del mundo?» Respondieron: «Lo hubiéramos aprovechado». «Pero es bien sabido por Mí que, si vivieras en la tierra, la lujuria te dominaría y serías aún peor que el hombre». «Entonces danos permiso para vivir con los hombres, y verás cómo santificaremos Tu nombre». «Ve y vive con ellos». Entonces Shamhazai vio a una doncella llamada Istahar. La miró y le dijo: «Escúchame». A lo que ella respondió: «No te escucharé hasta que me enseñes el nombre explícito de Dios, por cuya mención asciendes al cielo». Él le enseñó este nombre, que ella pronunció y ascendió sin mancha al cielo. Entonces Dios dijo: «Porque se apartó del pecado, bien; atadla entre las siete estrellas, para que podáis disfrutar de ella por siempre». Y así fue atada a las Pléyades. Pero vivieron en inmoralidad con

las hijas de los hombres, porque éstas eran hermosas, y no pudieron dominar sus lujurias. Entonces tomaron esposas y engendraron hijos, Hiwwa y Hiyya. Azael era maestro en las artes meretrices y baratijas de las mujeres que seducen a los hombres a pensamientos inmorales.

Es evidente que esta historia se menciona en el pasaje del Corán: [183] donde se dice que los dos ángeles Harut y Marut enseñaron a los hombres un hechizo mediante el cual podrían causar división entre un hombre y su esposa. [184]

En ese estado de corrupción de las costumbres aparece Noé, que enseña a los hombres y trata de exhortarlos a que abandonen sus malos caminos. Construye el arca y se salva, mientras el resto del pueblo perece. [185] Su apariencia como amonestador y vidente no es bíblica sino rabínica, y sirve perfectamente a los fines de Mahoma, ya que Noé en este sentido es un tipo de sí mismo. Según los escritos rabínicos, [186] Job, xii. 5 se refiere a Noé, "quien los reprendió y les habló palabras tan severas como llamas, pero ellos lo despreciaron y dijeron: 'Anciano, ¿para qué sirve esta arca?' Él, sin embargo, dijo: 'Dios va a traer un diluvio sobre ustedes'". Otros detalles también concuerdan con la tradición rabínica, por ejemplo, "La gente se rió del arca". [187] concuerda con "Se burlaron y se rieron de él con sus palabras". "Las aguas del Diluvio estaban calientes" [188] con "La generación del diluvio fue castigada con agua caliente".

Todavía se pueden encontrar muchas inexactitudes y perversiones; por ejemplo, Mahoma afirma que Noé vivió 950 años antes del Diluvio, [189] mientras que éste es realmente todo el período de su vida; y representa a uno de los hijos de Noé como desobediente a él, y afirma que este mismo hijo no lo siguió al arca, sino que se creyó a salvo en la cima de una montaña. [190] Esta idea probablemente surgió de un malentendido de la mala conducta de Cam después del Diluvio. [191] Muhammad también afirma que la esposa de Noé no era creyente, [192] aunque guarda silencio en cuanto a en qué consistía su incredulidad; y no puedo encontrar ninguna razón para esta afirmación, que no se menciona ni en la Biblia ni en los escritos rabínicos.

Tal vez Mahoma se confundió con la analogía de la esposa de Lot, que se menciona en el mismo contexto. Si bien estas variaciones se deben a errores y a la confusión de diferentes épocas y acontecimientos, otras se deben a una

elección deliberada. [193] Alteración y elaboración. Y de esta clase son aquellos detalles no mencionados en la historia judía, que representan a Noé como alguien que ocupa la misma posición que Mahoma y que habla en su espíritu. Esto se aplica particularmente a lo que se pone en su boca como amonestador. Este es el caso no sólo de Noé, sino de todos los que aparecen en el carácter de los justos en cualquier época malvada. Así pone en boca de Luqmán, como un hombre sabio conocido por los árabes, [194] palabras adecuadas a sus propias circunstancias y opiniones, y lo mismo sucede en el caso de Noé y los otros predicadores de la historia judía a los que alude. Noé, aunque no hizo ningún milagro, fue salvado de una manera milagrosa, y por eso Mahoma no puede poner en su boca las mismas palabras que usa de sí mismo, así como las que atribuye a otros precursores de sí mismo después de la época de Noé, a saber, que es un mero predicador; sin embargo, le hace decir todo lo que no es claramente contrario a los hechos históricos relacionados sobre él. Él era sólo un hombre sin importancia, [195] y no pretendía ser nadie maravilloso o sobrenatural. [196] Pero él recibió el encargo divino de advertir al pueblo, y por ello no pidió ninguna recompensa. [197] ¡Oh *sancta simplicitas!,* exclamaría uno al considerar este último punto, si Mahoma lo hubiera escrito teniendo plenamente en cuenta la posición de Noé como alguien que amenazaba al mundo con el castigo, y si no hubiera sido más bien que vio todo desde su propio punto de vista distorsionado y estaba decidido a hacer que todo estuviera de acuerdo con sus ideas. En otro lugar llega al punto de interpolar un versículo en el discurso de Noé, que es completamente característico de él, y en el que la pequeña palabra (traducida como "hablar") En efecto, se produce el versículo [198], que siempre se considera como una palabra dirigida a Mahoma por Dios (o Gabriel). Lo mismo se observará más adelante en el caso de Abraham.

Después de Noé, el siguiente mencionado es Hud, que evidentemente es el Eber bíblico. Éste parece un ejemplo sorprendente de la ignorancia de Mahoma o, como me parece más probable aquí, de los judíos que lo rodeaban. Según la opinión rabínica [199] El nombre hebreo se deriva de Eber, pero en épocas posteriores este nombre fue casi completamente olvidado y el nombre judío El número [200] era de uso común. Los judíos, que sabían que su nombre provenía de un antepasado, creían que el nombre en cuestión era el que se usaba en ese momento y que, por lo tanto, el antepasado era este patriarca Hud. Su época es aquella en la que se menciona en las Escrituras un segundo juicio punitivo de Dios a causa de una conducta audaz e insolente, y se trata de

ello en varios capítulos del Corán. [201] Para tener derecho a referir lo que se dice acerca de Hud al tiempo de la confusión de las lenguas, o, como lo llaman los rabinos, la Dispersión, debemos aducir algunos detalles que apuntan a esta referencia, porque las declaraciones son muy generales en su tenor y podrían referirse a otros sucesos. El siguiente versículo El versículo [202] posiblemente se refiere a la construcción de la Torre: "Y erigen obras magníficas, con la esperanza de que puedan continuar para siempre". Los comentaristas árabes suponen que los edificios les proporcionarían una morada perpetua, pero el versículo también podría significar: "Hagan, al construirla, un nombre eterno para ustedes". El barrio es llamado en el Corán "el Poseedor de Pilares". [203] En un pasaje [204] Parece haber una referencia a Nimrod, que vivió en ese tiempo y en esta región, ya que aquí se reprocha a los hijos de Ad el obedecer las órdenes de todo héroe contumaz. [205] La idea de que eran idólatras, que se plantea contra ellos en todos los pasajes del Corán, concuerda perfectamente con la visión rabínica expresada así: [206] "Y sucedió que cuando se marcharon del principio (Oriente), es decir, cuando se apartaron de Aquel que es el principio del mundo". Muhammad dice de esta gente: [207] que construían un símbolo (idólatra) en cada lugar alto para jugar allí (es decir, para practicar la idolatría). Y los rabinos nos dicen que la raza de la dispersión contempló construir una torre y poner un ídolo en su cima.

También se encuentran similitudes en lo que se refiere al castigo que les sobrevino. Mahoma nos dice: [208] fueron seguidos en este mundo por una maldición, y serán seguidos por la misma en el día de la resurrección, y los rabinos dicen [209.] La raza de la dispersión no tuvo parte en el otro mundo, pues la dispersión mencionada dos veces se aplica a este mundo y al otro. En el tratamiento de Mahoma se pierde de vista el punto esencial del castigo, pues en lugar de describirlo como una simple dispersión y confusión de lenguas, habla de una aniquilación absoluta de los pecadores por un viento venenoso. [210] Se ve inmediatamente la fuente errónea de la que se deriva este cambio. Lo reconocemos en parte por nuestro conocimiento de los motivos de Mahoma al realizar la alteración, y en parte por la minuciosidad con la que se describe el nuevo castigo, que no se habría concedido a una ficción. Parece, por tanto, que la historia llegó a este desarrollo en boca de la gente, que se deleita en descripciones minuciosas de los castigos.

Las demás desviaciones y adiciones, en particular las últimas, se deben, como ya hemos señalado en el caso de Noé, a una confusión con la época y la

persona de Mahoma. Es el caso cuando traslada la incredulidad en la resurrección a la época de Hud y la cuenta entre los pecados de esa época que merecían castigo. [211] Esto se ve también especialmente en la gran importancia que se asigna a Eber y a su deseo de apartar al pueblo de sus malos caminos. Seguramente se encuentran huellas claras de esto en los escritos judíos: [212] donde se nos dice que Heber fue un gran profeta, que por el Espíritu Santo llamó a su hijo Pelag, porque en sus días se dividió la tierra. [213] (que Heber había conocido de antemano). También se habla mucho de la escuela de Heber, y se dice que Rebeca fue allí; pues está escrito: "Fue a consultar al Señor". [214.] Se supone que Jacob permaneció allí catorce años. Pero no se encuentra ni rastro de que Eber predicara al pueblo, siendo su hermano (algo que Mahoma subraya mucho, porque él mismo fue enviado como árabe a los árabes), y menos aún de que no recibiera ninguna recompensa de ellos. [215]

Queda por aclarar un punto: ¿por qué la raza de que se trata se llama en el Corán pueblo de Ad? Los comentaristas afirman que Ad era hijo de Uz, hijo de Aram, hijo de Sem, hijo de Noé; y Mahoma parece haber sido también de esta opinión, de donde se deduce que traslada los acontecimientos a la tierra de Aram o Iram. [216] Sin embargo, esto parece deberse principalmente al hecho de que todos estos sucesos se describen con un matiz árabe, y por eso se atribuyeron a tribus árabes, entre las cuales una antigua y extinta tenía el nombre de Ad; [217] Tal vez en él hay también una referencia etimológica a un "retorno" a la mala conducta primitiva de la generación del Diluvio. En otro pasaje hay una alusión a este suceso: [218] donde el hecho mismo se presenta mucho más de acuerdo con el relato bíblico, pero sin especificar el tiempo o las personas: "Sus predecesores idearon complots hasta ahora, pero Dios intervino en su edificio para derribarlo desde los cimientos, y el techo cayó sobre ellos desde arriba y les sobrevino un castigo que no esperaban". Sobre esto, Elpherar observa: "Éstos son Nimrod, el hijo de Canaán, quien construyó una torre en Babel para poder ascender al cielo"; y además: "Y cuando la torre cayó, el lenguaje de los hombres se confundió, y por eso no pudieron terminarla; entonces hablaron setenta y tres idiomas; por esta razón la ciudad se llamó Babel (confusión); antes de esto, el lenguaje de los hombres era siríaco". Los rabinos también afirman que antes de esto los hombres hablaban en hebreo, pero después en setenta idiomas. Jalalu'd-din dice lo mismo: [219] y añade que Nimrod construyó la Torre "para poder ascender desde ella al cielo y hacer la guerra contra sus habitantes". Pero Abulfeda ya no acepta la identidad de esta narración con la de Hud y Ad. [220] que la de Elpherar y

Jalalu'd-din, incluso si se considera que Hud es el mismo que Eber. Aunque el matiz de esta narración tal como aparece en el Corán difiere mucho del del relato bíblico, sin embargo, la identidad de los dos se puede demostrar juntando esto y aquello y explicando la forma en que surgieron las diferencias individuales.

Pero en el caso de otra narración que sigue a ésta en casi todos los pasajes del Corán, [221] Es muy difícil averiguar el tema del que trata y los personajes bíblicos a los que se refiere. Esta narración trata de Samud, que al igual que Ad es una antigua tribu árabe extinta, [222] a quien fue enviado su hermano Salih cuando cayeron en pecado. [223] Se dice que Salih exhortó a los samuditas a la rectitud y les recomendó una cierta camella como especialmente protegida por Dios; incluso les pidió que compartieran agua con ella. [224] Pero los incrédulos de su tiempo (según un pasaje [225] (sólo nueve en número) la desjarretaron, y así los alcanzó el castigo divino. No encuentro ningún caso similar en los escritos judíos, pero la semejanza del nombre apunta a Sela, [226] quien, sin embargo, como padre de Eber, habría merecido ser mencionado antes que él. [227] En general, la palabra es tan general en su significado de "un hombre piadoso" que no podemos tratarla aquí con certeza como si hubiera sido originalmente un nombre propio. Tal vez la historia de la desgarradura se basa en las palabras de la bendición de Jacob a sus hijos: [228.] Y la repartición del agua, sobre la etimología del nombre Samud. Además, Samud era, según los comentaristas, hijo de Gether, hijo de Aram, hijo de Sem, hijo de Noé, lo que encaja bastante bien con la fecha ya asignada a Sela. Sin embargo, me resulta imposible dar una explicación más exacta a partir de los escritos judíos.

C. Abraham a Moisés . Aunque los santos mencionados anteriormente tenían cierta semejanza con Mahoma, y aunque su condición, tan similar a la suya, lo animaba y confirmaba sus afirmaciones, Abraham era su gran prototipo, el hombre a quien tenía en más alta estima y con quien más le gustaba compararse y hacerse uno solo en opinión. La fe de Abraham es la que se predica en el Corán. [229] Él creía en la unidad de Dios. [230] No era ni judío ni cristiano, pues está escrito: [231] "Abraham no era judío ni cristiano, sino un creyente en la unidad de Dios, entregado a Dios (musulmán)". [232] Se le representa como el amigo de Dios, y éste es su nombre en todo Oriente. [233] La importancia de Abraham y el rico material legendario que el judaísmo ofrece acerca de él hacen que esperemos mucho de él en el Corán, y nuestra

esperanza no queda defraudada. Es a él a quien se debe la fundación de la Kaaba. [234] Se supone que vivió en el templo, [235] y haber compuesto libros. [236] Esta opinión es sostenida también por los rabinos, muchos de los cuales atribuyen a Abraham el conocido y cabalístico Sepher Jazirah, sin duda muy antiguo.

Pasando a los acontecimientos de su vida, nos encontramos en primer lugar con la hermosa leyenda de su logro del verdadero conocimiento de Dios. Se nos cuenta también cómo trató de persuadir a su padre y a su pueblo para que lo hicieran. Un ejemplo especial de esto fue cuando destruyó los ídolos y, poniendo el bastón en la mano del más grande, le atribuyó la acción. Trató de convencer así al pueblo, que percibía perfectamente la imposibilidad de que los ídolos lo hubieran hecho, ya que no podían moverse, pero no se convencieron por eso. [237] Se representa a Abraham orando en vano para que su padre fuera liberado del castigo del infierno. [238] Se nos dice también que el pueblo, amargado por la conducta de Abraham respecto a los ídolos, quería que lo quemaran vivo, pero que fue salvado de ese destino por intervención divina. [239] Todo el relato está tomado de los escritos rabínicos, donde leemos lo siguiente. [240]

Téraj era un idólatra: una vez se fue y dejó a Abraham vendiendo sus ídolos. Siempre que venía un comprador, Abraham le preguntaba su edad. Si respondía: Tengo cincuenta o sesenta años, Abraham decía: "¡Ay del hombre de sesenta años que quiera adorar el trabajo de un día!", de modo que el comprador se fue avergonzado. [241] Una vez llegó una mujer con un plato de trigo y dijo: «Pon esto delante de ellos». Pero Abraham tomó un palo y derribó a todos los ídolos, y puso el palo en las manos del ídolo más grande. Cuando su padre regresó, dijo: «¿Quién ha hecho esto?». A lo que Abraham respondió: «¿Por qué debería negarlo? Una mujer llegó con un plato de trigo y me ordenó que lo pusiera delante de ellos. Apenas lo había hecho cuando cada uno quiso comer antes que el otro, y el más grande los derribó a todos con el palo que tenía en su mano». Téraj dijo: «¿Qué estás inventando para mí? ¿Acaso tienen entendimiento?». Abraham respondió: «¿No escuchan tus oídos lo que dice tu boca?». Entonces Téraj lo tomó y lo entregó a Nimrod, quien dijo: «Adoraremos el fuego». Abraham dijo: «Preferiría el agua, que apaga el fuego». Nimrod respondió: «Entonces el agua». «Preferiría la nube que lleva el agua». «Entonces la nube». «Preferiría el viento que dispersa la nube». "El viento, entonces." "Más bien, los hombres, que soportan el viento." Ante esto, Nimrod

se enojó y dijo: “Tú sólo estás haciendo un discurso. Yo adoro al fuego y te arrojaré en él. El Dios a quien tú adoras puede venir y salvarte de él.” Entonces Abraham fue arrojado a un horno ardiente, pero fue salvado de él.

La intercesión por su padre no se menciona en los escritos judíos; y que esto fue infructuoso, incluso que Abraham, llegando a un entendimiento más claro, desistió de su intento, [242] parece contradecir directamente la visión judía expresada en el siguiente pasaje. [243] “Con las palabras: “Irás a tus padres en paz”, se le mostró a Abraham que su padre era partícipe de la vida eterna”. Además, un dicho rabínico [244] declara como regla general que “el hijo purifica al padre, pero no el padre al hijo”. Pero Muhammad muy a menudo combate esta opinión y otra similar de que los méritos de los antepasados cuentan para el bien de su posteridad. Por ejemplo, dice: “Esa gente (los Patriarcas) ya pasó; ellos tienen lo que obtuvieron y vosotros tendréis lo que ganéis, y no se os preguntará por lo que han hecho”. [245] Que Muhammad proponga un diálogo entre Abraham y el pueblo, mientras que el Midrash sólo presenta uno con su padre, se explica por el hecho de que Abraham está destinado a ser un tipo de Muhammad, y por lo tanto es necesario que sea representado como un predicador público.

Otra circunstancia que se menciona en el Corán, a saber, que Lot se convirtió en creyente con y a través de Abraham, [246] Es posible que la idea de la conversión de Lot se haya originado en un pasaje del Midrash que sigue inmediatamente al citado anteriormente, que dice que Harán, el padre de Lot, al principio estaba indeciso, pero se volvió a la opinión de Abraham después de la liberación de este último. Harán, sin embargo, fracasó en la prueba del fuego a la que fue sometido. Sin embargo, la idea de la conversión de Lot se deriva principalmente del relato que se da de su vida posterior, en la que se muestra como un hombre piadoso; y es probablemente por esta razón que Mahoma lo relaciona con el evento que acabamos de relatar. Mahoma parece haberse confundido a veces tanto con Abraham que, en medio de discursos atribuidos a este último, se entrega a digresiones impropias de cualquiera que no sea él mismo, y así cae del papel de narrador al de amonestador. En un pasaje [247] Se encuentra una larga descripción del infierno y del paraíso, y en otra, [248] la declaración de que a los que le precedieron también se les había acusado de impostura. Sin duda Abraham podría haber dicho esto con referencia a Noé, Hud y Salih; sin embargo, las palabras aquí parecen más bien

forzadas en su discurso, y de hecho en un versículo encontramos la palabra "di", que debe considerarse en el Corán como la dirección habitual de Dios (o Gabriel) a Mahoma. [249] Esta concepción hace innecesario adoptar el desesperado recurso de Wahl, que supone una transposición de versículos o una interpolación. La verdadera explicación es más bien la total identificación que Mahoma hace de Abraham consigo mismo. Además, no se contenta con hacer predicar a Abraham contra la idolatría, sino que lo presenta también como enseñando la doctrina de la resurrección de los muertos. [250] Sin embargo, la falta de certeza plena sobre esta doctrina [251] hizo que Abraham, según la visión musulmana, orara por una prueba tangible de ello, y luego se le concedió lo que los rabinos llaman el "pacto entre las piezas divididas". [252]

Él quedó convencido por el hecho de que los pájaros divididos volvieron a unirse y cobraron vida, [253] Una visión ajena al judaísmo. ¿Cómo llegó Mahoma a llamar Azar al padre de Abraham (cuyo nombre aparece en la Biblia como Terah)? El número [254] a primera vista no está claro, pero se explica completamente cuando consideramos la fuente. [255] de su información, a saber, Eusebio. En su *Historia de la Iglesia,* Eusebio lo llama Athar, que es una transición fácil de Thara, y luego el griego Athar se convirtió fácilmente en el árabe Azar. [256] La razón que dan algunos comentaristas árabes [257] es ridículo. Sostienen que Azar es como Yazzar, y que esto significa: "¡Oh, pervertido, oh, errante!"; y se supone que Abraham se dirigió así a su padre idólatra.

Pasamos ahora a la vida matrimonial más madura de Abraham y llegamos a su encuentro con los ángeles, [258] a quienes recibe como invitados. [259] Abraham los tomó por árabes, se sorprendió mucho de que no comieran y retrocedió asustado, ante lo cual le anunciaron que tendría un hijo y le hablaron también de la inminente destrucción de Sodoma. En un pasaje del Talmud [260] leemos: "No le parecieron otra cosa que árabes"; y en otro pasaje [261] Se dice: «Los ángeles descendieron y comieron. ¿Comieron? No, pero parecía que comieron y bebieron». En el relato que nos da el Corán sólo hay un error: la duda de si, en la avanzada edad de los dos, podía venir al mundo un hijo (que en otros pasajes y en la Biblia se pone en boca de Sara), la expresa aquí Abraham, pero con palabras muy suaves. [262] Es cierto que en el otro relato bíblico de la promesa a Abraham, él mismo es representado dudando de la palabra de Dios. [263] En otros pasajes la posición de las palabras y cláusulas podría dar lugar a muchos errores, si no conociéramos mejor la historia de antemano a través de la Biblia. Así, en un pasaje [264] La risa de la esposa de Abraham se da antes de

que se haga el anuncio, lo que lleva a los comentaristas árabes a múltiples conjeturas absurdas. Elpherar, junto a estas explicaciones (muchas de ellas bastante carentes de verdad), da la correcta en las siguientes palabras: "Bin 'Abbas y Wahib dicen: 'Ella se rió de asombro de tener un hijo, ya que tanto ella como su esposo eran de una edad avanzada'. Luego se invirtió el versículo, pero debería decir así: 'Y su esposa se quedó de pie mientras le prometimos a Isaac, y después de Isaac, a Jacob, y luego se rió'". Podría parecer que este hijo que fue prometido a Abraham fue identificado con Ismael, con una falsificación deliberada, porque se le considera el antepasado de los árabes; y lo mismo ocurre con la tentación que siguió. [265] relacionado con el sacrificio de su hijo se hace referencia a Ismael.

El fundamento de esta aceptación se da en otro pasaje: [266] Después de relatada la disputa sobre los ídolos, leemos en el versículo 99 lo siguiente: "Por lo cual le hicimos saber que tendría un hijo que sería un joven manso, y cuando hubiera alcanzado la edad de la discreción... Abraham le dijo: "¡Oh, hijo mío! Vi en un sueño que te ofrecería en sacrificio". Se declaró dispuesto, y Abraham oyó una voz que le decía que ya había verificado la visión; y una víctima noble lo rescató. Y luego el pasaje continúa: [267] "Y le alegramos con la promesa de Isaac, un profeta justo; y le bendecimos a él y a Isaac; y de sus descendientes hubo algunos que obraron la justicia, y otros que dañaron manifiestamente sus propias almas". El hecho de que el anuncio de Isaac aparezca por primera vez aquí es una prueba de que el contexto precedente se refiere a Ismael. Por lo tanto, es evidente que según la representación de Muhammad la acción sacrificial se realizó sobre Ismael, y más adelante esto se mostrará con más detalle. Pero no está claro que el anuncio de los ángeles se refiera a él, ya que en uno de los tres lugares donde se usa la misma palabra El versículo [268] se utiliza para referirse a este anuncio angelical, pero se aplica explícitamente a Isaac. El hecho de que los ángeles tuvieran una doble misión (1) hacia Abraham, para mostrarle su paternidad y la destrucción de Sodoma, y (2) hacia Lot, para sacarlo de Sodoma antes de que se consumara la destrucción) es bíblico y Mahoma sigue la narración bíblica. Ya hemos mencionado que se supone que Lot se convirtió en creyente a través de Abraham. La visita de los ángeles, que se relata en Génesis, xix. 1-27, se menciona en varios pasajes del Corán. [269] En general, la narración es bastante fiel, pero los detalles no están totalmente libres de adornos. Por ejemplo, en algunos pasajes [270] La advertencia dirigida a la gente de Sodoma a causa de su uso impúdico de los hombres se trata de forma bastante separada de la

narración de los ángeles, y Mahoma afirma que los ángeles se lo dijeron a Lot e incluso a Abraham. [271] de antemano que la mujer de Lot no se salvaría. La incredulidad de la mujer de Lot recibe una atención particular en un pasaje: [272] mientras que la destrucción de las ciudades se menciona en muchos pasajes. [273] Muhammad atribuye especialmente a Lot la marca distintiva común a todos los predicadores, a saber, que no piden ninguna recompensa. [274]

Ya se ha señalado que, según la demostración de Mahoma, Ismael [275] era el hijo a quien se le ordenó a Abraham sacrificar; y se han dado las razones que persuadieron a Mahoma a representar a Ismael como un hombre muy justo, [276] para incluirlo en las filas de los patriarcas y profetas, [277] para mencionarlo como el hijo justo de Abraham, [278] y demostrar que puso la piedra fundamental de la Kaaba junto a su padre. [279]

Esta visión ciertamente no es judía, pero al mismo tiempo no es contraria al judaísmo, pues los rabinos nos dicen: [280] que con la expresión: "Serás enterrado en buena vejez" (Génesis, xv. 15), Dios le mostró a Abraham que Ismael se arrepentiría. Y en el Talmud se dice: [281.] Ismael se arrepintió durante la vida de su padre. Por su costumbre de contar a Ismael entre los patriarcas, Mahoma cayó en el error de contarlo como antepasado de Jacob. Así, en un pasaje [282] Dice: "El Dios de tus padres, Abraham, Ismael e Isaac", lo que Baidhawi intenta explicar de la siguiente manera: "Cuenta a Ismael entre sus antepasados, relacionándolo con el padre (el abuelo también es el mismo que el padre) y, como dice Mahoma, "el tío es una parte del padre". Luego, señalando a Abbas, su tío, dijo: "Éste es el sobreviviente de mis antepasados".

Como en este pasaje se atribuye a Ismael la acción que los judíos atribuyen a Isaac como la más digna, es decir, la disposición a ser sacrificado, éste se queda simplemente como un hombre piadoso, del que hay poco que contar y que está completamente desprovisto de todo adorno legendario. En consecuencia, Isaac sólo aparece en las listas de los patriarcas y casi siempre en aquellos pasajes en los que se menciona la liberación de Abraham del fuego y también su recompensa por su piedad. En estos pasajes Mahoma, siguiendo más la tradición popular, menciona a Isaac y a Jacob, pero no a Ismael.

Ahora nos sorprende la extraña confusión que parece haber existido en la mente de Mahoma acerca de Jacob. Parece que no estaba seguro de si era hijo de Abraham o su nieto, el hijo de Isaac. Si bien no hay ningún pasaje que diga

explícitamente que era hijo de Abraham, esta idea se transmite a todos los que no han aprendido algo diferente de la historia bíblica. En el anuncio del ángel [283] se dice, "después de Isaac, Jacob"; [284] y en otros pasajes [285] leemos: "Le dimos (es decir, a Abraham) a Isaac y a Jacob". En la Sunna, sin embargo, a José se le llama claramente el nieto y a Jacob el hijo de Abraham. [286] Aunque estos pasajes no prueban el punto de manera absoluta, los pasajes que pueden presentarse en apoyo de la opinión opuesta son mucho menos poderosos. Porque si debe admitirse que en dos pasajes [287] Abraham e Isaac, y en uno de estos también Jacob, son mencionados como los antepasados de José, podemos mostrar también otro pasaje [288] donde se menciona a Ismael como antepasado de Jacob sin que se haya dado ninguna genealogía continua. Y además, puesto que en el último pasaje citado se cuentan a Abraham, Ismael e Isaac como los padres de Jacob, queda claro por la mención de Ismael entre los otros cuán grande era la confusión que reinaba en la mente de Mahoma sobre la ascendencia de Jacob.

No afirmamos en modo alguno que Mahoma confundiera a Jacob con el hijo de Abraham, pero es evidente que no tenía clara la relación entre ambos. Este error no se difundió; por el contrario, los árabes posteriores estaban más familiarizados con estas relaciones. Así, por ejemplo, Zamakhshari dice: [289] "Se relata del profeta que dijo: "Si os preguntan: ¿Quién es el noble?", responde: "El noble, el hijo del noble, el hijo del noble, el hijo del noble es José, el hijo de Jacob, el hijo de Isaac, el hijo de Abraham". [290] Pero esto no es un testimonio de la certeza plena del propio Mahoma, pues a menudo las tradiciones difundidas entre los árabes posteriores son más correctas que las que se dan en el Corán, como dijimos antes en el caso del sacrificio de Isaac. Sólo se nos da una pequeña parte de la vida de Jacob. Hay una alusión a su lucha con el ángel en las siguientes palabras: [291] "A los hijos de Israel se les permitía todo alimento antes de la revelación de la Ley, excepto lo que Israel (como se le llama aquí) [292] se lo prohibió". Esto es evidentemente una alusión al pasaje bíblico donde se menciona la prohibición de comer el tendón del muslo, [293,] que también menciona Baidhawi, pero que le asigna una razón errónea. Aparte de esta alusión y de la historia de José, en la que también está involucrado y que daremos más adelante, lo único que se cuenta sobre Jacob es su advertencia antes de su muerte. Esta se da de acuerdo con las fuentes rabínicas de la siguiente manera: [294] Y Abraham ordenó esto a sus hijos: [295.] A Jacob le dijo: «Hijos míos, Dios ha elegido esta religión para vosotros; por tanto, no muráis a menos que vosotros también os resignéis.» ¿Estuvisteis presentes cuando

Jacob estaba a punto de morir? Cuando dijo a sus hijos: «¿A quién adoraréis después de mí?» Ellos respondieron: «Adoraremos a tu Dios y al Dios de tus padres Abraham, Ismael e Isaac, un solo Dios, y ante él nos resignaremos». Encontramos algo similar en los escritos rabínicos: [296] “En el tiempo en que Jacob estaba a punto de dejar el mundo, llamó a sus doce hijos y les dijo: 'Escuchad a vuestro padre Israel. [297] ¿Hay alguna duda en vuestro corazón acerca de Dios? Dijeron: «Escucha, Israel, nuestro padre. Así como en tu corazón no hay duda acerca de Dios, también la hay en el nuestro; pero el Señor es nuestro Dios, el Señor es uno». [298] Entonces habló y dijo: "Alabado sea el nombre de su glorioso reino, por siempre". Los hijos de Jacob no son mencionados individualmente, pero aparecen en la lista de los Patriarcas como "las tribus". [299] llamado así a causa de la subsiguiente división en tribus, siendo sólo José el que gozó de una honrosa excepción.

Además de ser aludido en otro pasaje, [300] José constituye el tema de casi la totalidad de la duodécima sura, [301] que lleva su nombre. Esta sura contiene la narración que nos da el Génesis, [302.] Es cierto que con muchas abreviaturas, pero también con muchos añadidos y modificaciones que conviene señalar. En primer lugar, hay que mencionar los añadidos que se derivan de la leyenda judía. Entre ellos está la afirmación de que José se sentía atraído por la mujer de Potifar, pero que una señal le puso en guardia contra ella. [303] El comentario rabínico sobre las palabras “Entró en la casa para hacer su trabajo” [E]l código [304] se desarrolla de la siguiente manera: [305] “Ambos tenían la intención de cometer un pecado”; y sobre las palabras “Ella lo agarró por su manto diciendo: “Acuéstate conmigo”, el rabino Yohanan observa: “Ambos se habían subido a la cama, cuando la forma de su padre se le apareció a José en la ventana y dijo: “José, José, un día los nombres de tus hermanos serán grabados en las piedras del Efod, también tuyo; ¿quieres que sea borrado?” [306] La fábula de que las mujeres egipcias se burlaron de la esposa de Potifar, fueron invitadas por ella, y al contemplar la belleza de José [307.] El texto que se encuentra en un antiguo escrito judío, que si bien no es auténtico, es ciertamente muy antiguo y está escrito en hebreo muy puro. Esta obra se menciona a veces en el Midrash Yalkut con el nombre de “La Gran Crónica”. Sin embargo, en una antigua traducción judía alemana lleva otro título. Es esta traducción la que tengo ante mí mientras escribo y por esta razón no citaré las palabras exactas. [308] También la discusión sobre el desgarro de las vestiduras, si se rasgaron por delante o por detrás, El [309] se encuentra de la misma manera en el Sepher Hayyashar. En las palabras, “y un testigo dio testimonio”, [310] que

aquí no tomamos estrictamente según el significado del contexto, sino más bien en el sentido de un “árbitro que decidió”, [311] Otros ven una alusión a un testigo que estuvo presente en lo que ocurrió entre José y la mujer, y algunos de los comentaristas citados en Elpherar se expresan en completa armonía con el Sepher Hayyashar de la siguiente manera: “Sa'id Ben Jubair y Dhuha k dicen que era un niño en la cuna al que Dios permitió hablar. Esta es la tradición del comentarista upita según 'Abbas”. En el Sepher Hayyashar también se afirma que había presente un niño de once meses que hasta entonces no podía hablar, pero luego alcanzó el habla. Pero hay una diferencia en que el libro judío hace que el niño confirme la expresión de José, mientras que el comentarista árabe pone en su boca la decisión sobre la ropa rasgada, que otros escritores árabes rechazan como altamente inadecuada. Muchos comentaristas dicen que no era un niño, sino más bien un hombre sabio y lleno de perspicacia. De esto se desprende que Mahoma o bien mezcló las dos leyendas de forma inapropiada, o bien la segunda llegó más tarde a la tradición árabe y fue leída por los árabes en las palabras del Corán. [312] que Wahl traduce: “Pero el diablo no permitió que él (el copero) pensara en él (José)”, se explican con el siguiente pasaje: [313] “Las palabras de los labios sólo conducen a la penuria, [314] porque aunque José le recordó dos veces al copero [315] para que se acordara de él, pero tuvo que permanecer dos años más en prisión, pues está escrito: "Y fue después de dos años". [316] Buscar la protección del mayordomo se considera aquí un pecado, y por eso Muhammad dice: “Y Satanás le hizo olvidar (a José) el recuerdo de su Señor (Dios)”, ya que no confió en Dios sino en el hombre. [317] En la misma sura [318] Jacob recomienda a sus hijos entrar por puertas diferentes; de igual manera leemos en los escritos rabínicos [319] Jacob les dijo: «No entréis por la misma puerta». [320] La declaración [321] que los hermanos dijeron, cuando encontraron la copa en el costal de Benjamín: “Si él es culpable de robo, su hermano también ha sido culpable”, es evidentemente un cambio erróneo en las palabras de un pasaje encontrado en el Midrash citado anteriormente, [322] según lo cual dijeron: «Mirad a un ladrón, hijo de un ladrón», en referencia a que Raquel había robado los terafines. [323] Del Corán se desprende que [324] que Jacob sabía por comunicación divina que José aún vivía, lo que se opone a una opinión judía [325] pero concuerda con otro, [326] que dice así: “Un incrédulo preguntó a nuestro maestro: ‘¿Los muertos siguen viviendo? Vuestros padres no aceptaron esto, ¿y vosotros lo aceptaréis?’ Se dice de Jacob que se negó a ser consolado. [327] Si hubiera creído que los muertos siguen vivos, ¿habría rechazado el consuelo? Entonces le respondió: “¡Necio! Sabía por el Espíritu Santo que aún vivía (en la

carne), y nadie se consuela por los vivos". La historia de que José le dijo a Benjamín de antemano quién era es común en el Corán. [328] y el Sepher Hayyashar.

Además de estos añadidos de leyendas judías, hay también otros elementos que deben su origen a un error, o posiblemente a tradiciones desconocidas para nosotros. La declaración de Mahoma [329] El hecho de que los hermanos pidieran a su padre que enviara a José con ellos contradice el relato bíblico; [330] Y la afirmación de que uno de los ismaelitas que fue a sacar agua encontró a José en el pozo es contraria a la palabra clara de la Escritura de que el pozo estaba seco. [331] Muhammad hace que José explique el sueño del Faraón, y sólo después lo hace sacar de la prisión, [332] en contradicción con la narración bíblica. [333] Afirma que Jacob quedó ciego por la pena, pero que recuperó la vista al ponerse una camisa sobre los ojos. Tal vez estaba pensando en la pérdida de la vista de Jacob. [334] más tarde, o posiblemente la idea se basa en alguna leyenda que desconozco. Según el Corán, los padres de José [335] vinieron a él en Egipto, a pesar de que según el testimonio de las Escrituras [336] Raquel había muerto hacía tiempo. La idea de Mahoma probablemente era lograr el cumplimiento total del sueño, en el que se menciona a ambos padres. [337]

Sin embargo, algunos rabinos comentan que esto es una señal de que ningún sueño está exento de algún asunto vano, mientras que otros dicen que se alude a Bilhah, la futura madre adoptiva de José. Algo así cita Zamakhshari, en el sentido de que "esto significa su padre y su tía"; [338] mientras que Elpherar lo dice aún más claramente: "Katada y Sada dicen que por la luna se entiende su tía, porque su madre Raquel ya estaba muerta". Por lo tanto, es posible que Mahoma se refiera aquí a esta tía, incluso como Elpherar señala en otro pasaje: [339.] En efecto, "la mayoría de los comentaristas dicen que se refieren a su padre y a su tía Lía, pues su madre había muerto al nacer Benjamín". Es totalmente acorde con el procedimiento habitual de Mahoma poner en boca de José un largo discurso sobre la unidad de Dios y la doctrina de una vida futura. Esto se da antes de la interpretación de los sueños de sus dos compañeros de prisión. [340] Con José terminamos el primer período, pues entre José y Moisés Mahoma no menciona a nadie más. Casi parece como si, con Justino, Mahoma considerara a Moisés hijo de José, aunque, por supuesto, no podemos atribuirle seriamente tal opinión.

MOISÉS Y SU TIEMPO

La historia de los primeros tiempos se ha conservado sólo en breves bosquejos, y no fue tan importante ni en sí misma ni en la influencia que ejerció sobre las épocas posteriores; por lo tanto, Mahoma sólo adoptó de ella las leyendas que eran edificantes en sí mismas y a las que podía añadir reflexiones piadosas. En el período del que ahora vamos a tratar, sin duda todavía hay una gran cantidad de leyendas, pero los hechos históricos se han conservado para nosotros con mayor claridad y detalle, y estos hechos son de mayor importancia religiosa. La promulgación de la Ley Mosaica y la vida llena de acontecimientos y la noble personalidad del propio Moisés proporcionan a Mahoma abundante material para su narración. Aquí, primero, reuniremos toda la vida de Moisés tal como se representa en los diversos pasajes del Corán, y luego pasaremos a considerar los detalles que se comentarán. Entre las disposiciones opresivas del Faraón contra los hijos de Israel estaba la orden de que sus hijos fueran arrojados al agua. Moisés, el hijo de Amram, fue colocado por su madre en un arca; La mujer del faraón, que vio allí al niño, lo salvó de la muerte y lo hizo amamantar por su madre. Cuando Moisés ya era mayor, trató de ayudar a sus hermanos oprimidos y en una ocasión mató a un egipcio; sin embargo, al día siguiente un israelita le recordó lo que había hecho el día anterior. Esto le dio miedo y, por consejo de un amigo, huyó a Madián y allí se casó con la hija de un madianita. [341] Cuando quiso salir de Madián, vio una zarza ardiendo, se acercó a ella y recibió la orden de ir a Egipto para advertir al Faraón y hacer algunos milagros para hacerle creer; pidió a su hermano Aarón como ayudante en esta obra. [342] Él obedeció la orden y cumplió su misión, pero el Faraón permaneció incrédulo y reunió a sus magos, quienes, aunque imitaron los prodigios, fueron tan superados por Moisés y Aarón que ellos mismos se convirtieron en creyentes a pesar de las amenazas del Faraón. [343] Pero un juicio poderoso alcanzó a Faraón y a su pueblo, que permanecieron obstinados en su incredulidad; y al final los egipcios se ahogaron en el mar, mientras que los israelitas fueron salvados. [344] No se relata nada del viaje de los hijos de Israel antes de la entrega de la Ley, excepto el golpe a la roca con el bastón para que brotara agua, y esto aparece sólo incidentalmente en dos pasajes; [345] En el primero de ellos, sin embargo, se relatan otros hechos sobre la estancia en el desierto. Moisés recibió entonces

la Ley, [346] y oró para ver la gloria de Dios. [347] Durante su ausencia los israelitas fabricaron el becerro de oro, que a su regreso Moisés hizo pedazos y dio a beber a los israelitas; [348] Y después de esto designó setenta hombres. [349] Más tarde envió espías a Canaán, pero todos, menos dos, eran impíos. El pueblo se dejó engañar y, como consecuencia, se vio obligado a vagar por el desierto durante cuarenta años. [350] Además, Moisés tuvo una disputa con Coré, a quien la tierra se tragó, [351] Y fue acusado injustamente. Esta última declaración puede referirse tanto al asunto de Coré como a la disputa con Aarón y Miriam.

Éstos son los principales acontecimientos de la vida de Moisés tal como se relatan en el Corán, y los hemos ordenado en parte según el orden en que se mencionan en ese libro, pero más con referencia a nuestra mejor fuente. Además de todo esto, se dice que Moisés hizo un maravilloso viaje con su sirviente. Se da el número [352] , del que hablaremos más adelante. Pasemos ahora a los detalles.

Amán [353] y Coré Se menciona [a] [354] como consejeros del faraón y perseguidores de los israelitas. Los rabinos hacen alusión a estos últimos en esta capacidad: [355] que dicen: "Korah era el mayordomo principal de la casa del Faraón". En cuanto al primero, Mahoma debe haberlo oído mencionar en algún momento como enemigo de los judíos, y por lo tanto lo puso aquí, aunque los árabes posteriores no designan así a Hamán. [356] que vivió en el tiempo de Asuero. Los rabinos también hablan mucho de los consejeros del Faraón, entre los cuales mencionan a veces a Balaam, Job y Jetro. De éstos, el primero estuvo de acuerdo con el Faraón y por esta razón fue posteriormente asesinado por los israelitas; el segundo permaneció callado, por lo que tuvo que soportar sufrimientos; el tercero huyó, y así le tocó en suerte la felicidad de ser el suegro de Moisés. Los dos magos principales, que también son mencionados en una carta del apóstol Pablo, son nombrados especialmente como cómplices. El temor a causa de algún sueño Se da el año [357] como la mayor causa de persecución; y esto está de acuerdo con la declaración de los rabinos de que los magos le habían predicho esto al Faraón. [358] que nacería un niño que sacaría a los israelitas de Egipto; entonces pensó que si todos los niños varones eran arrojados al río, éste sería arrojado con ellos.

El hallazgo de Moisés se atribuye a la esposa del faraón, [359] y se la menciona como creyente, [360] evidentemente confundida con la hija de Faraón, por quien fue hallado Moisés, según las Escrituras, [361] y de la misma manera el nombre

dado a la esposa del Faraón por los comentaristas es una corrupción del nombre [362] por el cual su hija era conocida entre los judíos.

Las palabras de la Biblia: "¿Iré a llamarte nodriza de las hebreas?" [363] da lugar a la siguiente fábula rabínica: [364] "¿Por qué la nodriza tiene que ser una mujer hebrea? Esto demuestra que rechazó el pecho de todas las mujeres egipcias. Porque Dios dijo: "¿La boca que un día habla conmigo, mamará algo inmundo?" [365]

Según Muhammad, Moisés consideró pecaminoso haber matado al egipcio y se arrepintió de ello. [366] lo cual es contrario a la visión judía, [367] expresado de la siguiente manera: "El verso del Salmo 24 (según la lectura del Kethibh; 'Quien no tomó su alma por vanidad') se refiere al alma del egipcio, que Moisés no tomó, hasta que hubo investigado su caso judicialmente y encontró que merecía la muerte". Que el hebreo a quien liberó volvió a pelear al día siguiente con un egipcio, [368] y que traicionó a Moisés, porque no quiso apoyarlo, sino que por el contrario lo reprendió por su temperamento pendenciero, es un mero adorno, como también lo es la muy feliz invención de un hombre que advirtió a Moisés que huyera. [369]

Hay un error en el breve relato de la huida de Moisés a Madián y su residencia allí, pues Mahoma habla de dos [370] en lugar de siete [371] hijas de los madianitas. En lugar de permitir que la visión en la zarza fuera la ocasión para que Moisés abandonara Madián, como está en la Biblia, [372] Muhammad afirma erróneamente que Moisés había tomado la resolución de abandonar el país antes de este acontecimiento y que la visión se le apareció en el camino. [373]

La comparecencia de Moisés ante el Faraón está relacionada de una manera notable con la comisión divina que se le dio. Las dos circunstancias están tan estrechamente ligadas que en muchos lugares la respuesta del Faraón sigue inmediatamente a la orden de Dios, sin que se haya mencionado antes que Moisés y Aarón habían ido a Egipto en obediencia a Dios, habían hecho maravillas delante del Faraón y lo habían amonestado. Pero, por otra parte, en aquellos pasajes en los que sólo se relatan las amonestaciones dadas por Moisés al Faraón, sin que se mencionen los acontecimientos anteriores, la parte omitida en otros lugares se suple, por supuesto, pero, como era de esperar, con cambios.

Se dice que el Faraón reprochó a Moisés el asesinato del egipcio. [374] Esta es una invención muy simple, que sin embargo es contraria al sentido literal de las Escrituras, [375] a menos que aceptemos la explicación rabínica [376] de las palabras, "murió el rey de Egipto", [377] es decir, "se volvió leproso y un leproso es como un muerto"; y también de las palabras, "porque han muerto todos los que procuraban tu vida" [378] que dice así: "¿Estaban muertos? Eran Datán y Abiram, que estaban involucrados en la disputa de Coré. Esto sólo significa que se habían vuelto impotentes". [379] Además, se supone que Moisés mostró la señal de su mano leprosa ante el Faraón, [380] que no se menciona en las Escrituras, [381] pero que concuerda con la siguiente declaración de los escritos rabínicos: [382] "Metió la mano en su seno, y la sacó blanca como la nieve de la lepra; ellos también metieron las manos en sus senos, y las sacaron blancas como la nieve de la lepra."

Los magos que fueron convocados pidieron, en primer lugar, a diferencia de los mensajeros de Dios, su recompensa; [383] Pero cuando vieron que sus serpientes eran tragadas por la de Moisés, creyeron, alabaron a Dios y no se dejaron intimidar por las amenazas del Faraón. Esto es completamente contrario a la Biblia, en la que se encuentra tal confesión sólo después de la plaga de piojos. [384] Y también en este caso sólo en forma de mera insinuación. Entre el propio pueblo de Moisés se dice que sólo su propia tribu creyó en él. [385] , y los rabinos dicen [386] que "la tribu de Leví estaba exenta de trabajos forzados".

El propio Faraón también era un mago, y así lo afirma, según mi opinión, en su discurso a los demás magos. [387] Esto está de acuerdo con la declaración rabínica [388.] El faraón que vivió en tiempos de Moisés era un gran mago. En otros pasajes del Corán, [389] El faraón se atribuye la divinidad, una presunción que sin duda pretende que el pueblo acepte. Este rasgo también se desarrolla en la leyenda judía, [390] donde leemos: "El Faraón les dijo: 'Desde el principio habéis dicho una mentira, porque yo soy el señor del mundo, yo me creé a mí mismo y al Nilo; como está escrito: [391] Mi río es mío y lo he hecho para mí mismo". En otro pasaje [392] Mahoma pone las siguientes palabras en el mes del Faraón: "¿No es mío el reino de Egipto y estos ríos que fluyen debajo de mí?" Elpherar, con otros, [393] observaciones sobre las palabras "debajo de mí", que significan "por mi orden".

Una ficción bastante nueva, pero encantadora, es la de un egipcio piadoso, que advirtió a sus compatriotas que no despreciaran las enseñanzas de Moisés

y que no lo persiguieran. [394] Algunos rasgos de esta historia nos suenan familiares. Por ejemplo, las palabras del versículo 29: "Si es mentiroso, sobre él recaerá el castigo de su mentira; pero si dice la verdad, algunos de los juicios con que os amenaza caerán sobre vosotros", guardan una semejanza con las palabras de Gamaliel en el Nuevo Testamento. La alusión a José en el versículo 86 se encuentra en una tradición judía muy diferente, como sigue: [395] "Si José no hubiera existido, nosotros no viviríamos."

Mahoma no es claro sobre las plagas. En algunos pasajes [396] habla de nueve plagas. En otro pasaje [397] enumera cinco, que se encuentran en el siguiente orden: inundación, langostas, piojos, ranas y sangre. Aunque aquí no podemos criticar la falta de orden en las plagas y la omisión de algunas de ellas, ya que Mahoma no es, como tampoco lo es el salmista, [398] Debe ser considerado como un historiador estricto, pero la inclusión errónea de un diluvio, que no debe confundirse con el derrumbe en el mar, El capítulo [399] puede considerarse una prueba de la falta de información fiable sobre el tema. El temor de los israelitas El año [400] a. C., cuando los egipcios se acercaban al Mar Rojo, también es mencionado por Mahoma. [401]

Ahora llegamos a una circunstancia, que también está tomada de la leyenda judía, pero que ha sido casi completamente mal entendida, debido a la ignorancia de su origen. El pasaje El número [402] puede traducirse de la siguiente manera:

Y nosotros hicimos pasar a los hijos de Israel por el mar, y Faraón y su ejército los persiguieron de manera violenta y hostil, hasta que cuando se estaba ahogando, dijo: "Creo que no hay más Dios que Aquel en Quien creen los Hijos de Israel, y ahora soy uno de los resignados"; a lo cual Dios dijo [o quizás esto debe leerse en primera persona, de modo que este versículo también exprese la penitencia de Faraón, y el versículo siguiente comience la expresión de la respuesta de Dios]: "Hasta ahora has sido uno de los rebeldes y de los que obran el mal. Sin embargo, hoy te salvaremos con tu cuerpo, para que seas un signo para los que vendrán después de ti". [403]

Éste es el significado bastante simple de las palabras, que ha sido tergiversado y distorsionado por otros, porque ignoraban la siguiente leyenda judía: [404] "¡Reconoced el poder del arrepentimiento! El Faraón, rey de Egipto,

se rebeló excesivamente contra el Altísimo diciendo: "¿Quién es Dios para que yo escuche su voz?" [405] Pero con la misma lengua se arrepintió, diciendo: «¿Quién como Tú, oh Señor, entre los dioses?» [406] Dios lo libró de entre los muertos, pues está escrito: 'Porque ahora yo hubiera extendido mi mano y te hubiera herido,' [407] pero Dios le permitió vivir para proclamar su poder y su fuerza, tal como está escrito en Éxodo, ix. 16."

En el momento del impacto de la roca, Mahoma hace brotar doce arroyos, de modo que cada tribu individual tiene su propio arroyo particular. Aparentemente, esto es una confusión de los hechos de Raphidim, donde se golpeó la roca. [408] con los de Elim, donde los israelitas encontraron doce pozos. [409] Sobre estos pozos el comentarista Rashi, probablemente siguiendo a expositores anteriores, dice: "Los encontraron preparados para ellos, en número como las doce Tribus".

Cuando finalmente llegó el momento de dar la Ley, se dice que los israelitas se rebelaron; pero Dios los amenazó con derribar la montaña. [410] sobre ellos si no aceptaban la Ley. Los judíos también dicen que Dios amenazó con cubrirlos con la montaña como con una palangana puesta boca abajo. [411] Pero ahora los israelitas exigían ver ellos mismos a Dios; murieron al verlo, pero después resucitaron. [412] La declaración rabínica correspondiente puede traducirse de la siguiente manera:

Los israelitas deseaban dos cosas de Dios: ver su gloria y oír su voz; y ambas les fueron concedidas, como está escrito: [413] «He aquí que el Señor nuestro Dios nos ha mostrado su gloria y su grandeza, y hemos oído su voz de en medio del fuego.» Entonces no tuvieron fuerzas para soportarlo, porque cuando llegaron al Sinaí y Él se les apareció, su alma se desmayó ante Su palabra, como está escrito: [414] "Mi alma se alejó cuando él habló". La Ley (la Torá) intercedió ante Dios por ellos diciendo: "¿Acaso un rey se casaría con su hija y mataría a toda su familia?" El mundo entero se regocija (debido a mi aparición), ¿y tus hijos (los israelitas) morirán? Inmediatamente sus almas regresaron a ellos, por eso está escrito: [415] "La ley del Señor es perfecta, restaura el alma."

La historia del becerro es también una de las que Mahoma, siguiendo a los rabinos, ha encontrado fácil de embellecer. Dice que el pueblo habría matado

a Aarón si no les hubiera hecho un becerro; [416] Y los rabinos dicen: [417] "Aarón vio a Hur (que había querido oponerse a ellos) asesinado; entonces pensó: si no los escucho, harán conmigo lo mismo que con Hur". Según otra declaración del Corán [418] Uno de los israelitas, llamado Samiri, los extravió y también hizo el becerro. Esto surgió quizás de Samael, el nombre de uno que los judíos suponen que ayudó a hacer el becerro; pero en cualquier caso, la historia ha sido desarrollada de manera diferente por Mahoma. Según él, se trataba de uno de los israelitas que estaba presente y a quien Moisés condenó a vagar eternamente. [419] de modo que se vio obligado a decir perpetuamente: "No toques". Se reconoce que esta leyenda se compone de diferentes elementos. No es extraño a la tradición judía que otro israelita, no Aarón, hizo el becerro, y según una leyenda, Miqueas, [420] quien es mencionado en Jueces, ayudó en la fabricación; [421] de donde viene que muchos árabes afirman que Samiri y Miqueas son una misma persona; [422] Quizás Mahoma formó la palabra Samiri a partir de una confusión con el nombre Samael.

Samiri era el nombre de samaritano, y según los árabes los samaritanos dijeron: "No nos toques". [423] No se sabe con qué razón sostienen esto los árabes, quizá sólo por confusión con una secta de fariseos descrita como mala en el Talmud, donde se la llama "Apartado, no me toques", pero sólo recuerdo vagamente este pasaje. En resumen, los samaritanos fueron conocidos por los árabes posteriores con este nombre, y Mahoma sin duda los conocía por él también; y como dio el nombre de samaritano al fabricante del becerro, este hombre debe haberle parecido el fundador de la secta, y el "No me toques" debe haber tenido su origen en él, que como castigo era conocido por Mahoma por la historia similar del judío errante. Mahoma dice que el becerro mugió al salir. [424] Con esto se puede comparar la afirmación rabínica: "Salió este becerro [425] El rabino Jehuda dice que Samael entró y mugió para engañar a Israel. [426] En el Corán se dice [427.] Entre el pueblo de Moisés había una tribu que se mantuvo fiel a la verdad. Esto parece referirse a la tribu de Leví y especialmente a su comportamiento en relación con el becerro, aunque posiblemente también pueda referirse a su creencia en la misión de Moisés ante el Faraón de la que hemos hablado antes. En el relato bíblico se hace una afirmación: [428] lo cual es explicado por los rabinos de la siguiente manera: [429] "De Éxodo, xxxii. 26, se desprende claramente que la tribu de Leví no estaba implicada en el asunto del becerro de oro". Los comentaristas árabes producen las fábulas más poco edificantes sobre este pasaje.

En los acontecimientos que siguen se encuentran abreviaturas, pero no cambios ni adornos, excepto en la historia de la disputa con Coré, que da lugar a algunas. Se dice que Coré tenía tales riquezas que se necesitaban varios hombres fuertes para llevar las llaves de su cámara del tesoro. [430] Los rabinos cuentan: «José enterró tres tesoros en Egipto, uno de los cuales llegó a ser conocido por Coré. Las riquezas se las quedó el dueño para su propio perjuicio». [431] puede aplicarse a las riquezas de Coré. Las llaves de la cámara del tesoro de Coré eran una carga para trescientas mulas blancas". En el mismo pasaje talmúdico se da a entender que se volvió autoritario y pendenciero por la posesión de tales riquezas, y Mahoma embellece esta idea de una manera sutil. Un pasaje del Corán puede referirse a esta disputa, pues dice allí que algunas personas habían acusado a Moisés, pero que Dios lo absolvió de la acusación que habían presentado contra él. [432] Algunos comentaristas también relacionan el pasaje con este acontecimiento, al tiempo que presentan la siguiente historia, que reproducimos en palabras de Elpherar: "Abul-Aliah dice que se refiere al hecho de que Coré había contratado a una mala mujer, que acusó a Moisés ante todo el pueblo de mala conducta consigo misma. Dios la hizo muda, libró a Moisés de la acusación y destruyó a Coré". En realidad, se supone que esto sucedió después de que Moisés dio a conocer la ley sobre el adulterio, y después de que él respondiera afirmativamente a la pregunta de si también se aplicaba a él. [433] Los rabinos también aluden a esto en las siguientes palabras: [434] "Y cuando Moisés lo oyó, se postró sobre su rostro. ¿Qué oyó? Que lo reprendían por haber tenido intimidad con la mujer de otro"; y en otro pasaje leemos: [435] "Cada hombre sospechó de su mujer a causa de Moisés."

Otros comentaristas entienden que la acusación era que Moisés había matado a Aarón, porque los dos estaban solos cuando Aarón murió en el Monte Hor; pero Moisés fue absuelto de esto por los ángeles, quienes le mostraron el cadáver de Aarón. Esta es también una idea rabínica, pues leemos en el Midrash Tanchuma:

Toda la congregación vio que Aarón estaba muerto. [436] Cuando Moisés y Eleazar bajaron de la montaña, toda la congregación se juntó contra ellos y les preguntó: «¿Dónde está Aarón?» Ellos respondieron: «Está muerto». Respondieron: «¿Cómo puede el ángel de la muerte venir a un hombre que una vez lo ha resistido y lo ha retenido? Porque está escrito: [437] Él (Aarón) se puso entre los muertos y los vivos y la plaga se detuvo. Si lo presentas, bien; si

no, te apedrearemos". Entonces Moisés oró: "Señor del mundo, líbrame de esta sospecha". Entonces Dios abrió inmediatamente la tumba y les mostró a Aarón, y a esto se refiere el pasaje: "Toda la congregación vio, etc."

Aquí omito por completo una tercera fábula muy insípida que mencionan los comentaristas y que les parece la ocasión más probable del versículo, pero no puedo atribuirla a ninguna fuente judía. La opinión más correcta es, como ya ha señalado Wahl, que el versículo se refiere a los reproches de Aarón y Miriam. [438] En resumen, el quinto versículo de la sura LXI trata de la respuesta de Moisés a los disputadores. Aquí los comentaristas sólo dan la fábula que no citamos, simplemente porque aquí, como en el segundo pasaje, repiten sólo la opinión más universalmente aceptada. Pero esto no puede impedirnos mantener nuestra opinión. Del viaje descrito por Muhammad [439] No pude encontrar ningún rastro en los escritos judíos, aunque el colorido es judío. [440] Se dice que Moisés fue con su sirviente a ver el lugar donde se juntan dos mares y que olvidó un pez que llevaban para comer y que se le cayó al mar. Cuando volvieron a buscarlo, un siervo de Dios los encontró y emprendió el viaje con ellos, diciéndoles de antemano que sus acciones despertarían su impaciencia. Hundió un barco, mató a un joven y levantó un muro; y sólo cuando se separaron les dio razones suficientes para estas acciones. La historia que sigue sobre Dhu'l-Qarnain [441] bien podría referirse a Moisés, el resplandeciente, [442] si algo parecido se supiera sobre él.

De las leyes individuales que se mencionan históricamente en el Corán, sólo una, a saber, la relacionada con la novilla roja, [443] proporciona material para una narración, y eso se da [444] con una plenitud innecesaria y con múltiples errores. En primer lugar, Mahoma confunde a la vaca roja [445] con el becerro que es sacrificado por alguien asesinado por mano desconocida, [446] y también hace que el muerto vuelva a vivir. [447] al ser golpeado con un trozo del animal. En vista de tan grandes distorsiones no debemos tratarlo con dureza por la siguiente pequeña: dice que la vaca debe tener un año, [448] en contradicción con la declaración rabínica de que debía tener dos años. [449]

En cuanto a las personas que aparecen en la historia de Moisés, ya hemos hablado del Faraón, Aarón y Coré, mientras que sólo hemos mencionado a otros y, por lo tanto, debemos añadir más sobre ellos. Miriam es alabada en las Escrituras y llamada profetisa, pero los rabinos la valoran aún más y dicen de

ella: [450] "El ángel de la muerte no tenía poder sobre Miriam, pero ella murió por la aflicción divina, y por lo tanto los gusanos no pudieron tocarla". Según Muhammad [451] Miriam es la madre de Jesús. [452] Aunque el nombre de Miriam no se menciona en el pasaje donde se alude a ella en la historia de Moisés, [453] Sin embargo, no hay la menor duda de que Mahoma tomó a ambas Marías por una misma persona; pues la afirmación talmúdica ya citada, a saber, que Miriam no murió por obra del ángel de la muerte, podría fácilmente convertirse en una declaración de una vida larga, si no eterna, para ella, especialmente por Mahoma, que trata la cronología más o menos según su propio gusto. La otra persona que aparece en la historia de Moisés es su suegro Jetro. Ahora bien, es cierto que su nombre, como el de Miriam, no se menciona en la historia de Moisés, [454] Por eso la tradición musulmana relaciona a este madianita (como el Corán simplemente designa al suegro de Moisés) con Shu'aib, el nombre árabe de Jetro, y así llegaron a ser considerados como uno y el mismo, no sin mayor o menor oposición. Así dice Elpherar: [455] "En cuanto al nombre del padre de la esposa de Moisés, hay opiniones divididas. Muchos dicen que fue el profeta Shu'aib; otros, que fue Jetro, el sobrino de Shu'aib que murió antes que él; otros, que fue un hombre que creía en Shu'aib." Pero la tradición más extendida es que fue el propio Shu'aib.

Por eso Elpherar siempre lo llama por este nombre cuando lo menciona en relación con estos eventos y Abulfeda. [456] relata sólo una cosa sobre Shu'aib, a saber, que era el suegro de Moisés, sin dar ninguna otra opinión. Aunque su nombre no se menciona en relación con esto en el Corán, se relatan otros hechos independientes de la vida de Moisés, en particular su admonición a los madianitas, que, según dicen los rabinos, fue la causa del odio de ese pueblo hacia él. [457] Mahoma hizo suya la advertencia sin mencionar las consecuencias que acarreó para Jetro, es decir, la expulsión de sus hijas, que fue precisamente la circunstancia que condujo a la conexión de Jetro con la vida de Moisés. Según Mahoma, un castigo inmediato cayó sobre los madianitas. [458] Los rabinos tienen lo siguiente sobre el tema:

El sacerdote de Madián tenía siete hijas. [460] Dios odia la idolatría, ¿y dio a Moisés refugio en un idólatra? Nuestros maestros nos cuentan al respecto: Jetro era sacerdote de los ídolos, pero conocía su inutilidad, despreciaba la idolatría y pensaba en convertirse incluso antes de que llegara Moisés. Entonces llamó a sus conciudadanos y les dijo: «Hasta ahora os he servido,

pero ahora que soy viejo, elegid otro sacerdote». Y les devolvió los utensilios del servicio. Entonces lo prohibieron, de modo que nadie hablaba con él, nadie trabajaba para él, nadie cuidaba sus rebaños; y cuando pidió este servicio a los pastores, no se lo dieron. Los pastores vinieron y los echaron. [461] ¿Era posible? Jetro era sacerdote de Madián y los pastores expulsaron a sus hijas. Pero esto demuestra que lo habían puesto bajo destierro y por eso expulsaron a sus hijas.

En boca del pueblo, o más probablemente del propio Mahoma, la leyenda recibió el embellecimiento de que Jetro quería convertir a sus compatriotas a la fe, y que éstos fueron castigados a causa de su incredulidad. Un reproche que se dirige especialmente contra ellos, o más bien el punto de la exhortación, a saber, dar el peso y la medida justos, [462] debe estar basado en alguna leyenda, aunque todavía no la he encontrado en escritos judíos. [463] Jetro se muestra como un predicador que se ajusta totalmente a las ideas de Mahoma. Predica sobre el Último Día. [464] y afirma que no desea ninguna recompensa; [465] Por otra parte sus conciudadanos le reprochan no hacer ningún milagro. [466] He presentado aquí los hechos y las citas como si no hubiera duda de que todos estos pasajes se refieren a Jetro, pero se podría hacer una excepción a este respecto. En el Corán se encuentra un nombre completamente diferente, y no es fácil explicar cómo Jetro lo obtuvo. Sin embargo, primero debemos tratar de demostrar que Shu'aib y Jetro son idénticos, y luego presentar nuestras conjeturas sobre cómo Jetro, que tiene muchos nombres, agregó este nombre a sus otros. La identidad se muestra primero por el hecho de que aquellos a quienes fue enviado se llaman "madianitas"; [467] En segundo lugar, los dos primeros pasajes [468] narran los acontecimientos que le conciernen entre la historia de Lot y la de Moisés.

Ahora bien, si podemos encontrar entre los rabinos algún indicio favorable a esta suposición, entonces no quedará nada importante que se oponga a su adopción. [469] como hipótesis probable. Sin embargo, es muy poco lo que se puede aportar para demostrar cómo Shu'aib y Jetro llegaron a ser una misma persona. Mahoma puede haber confundido el nombre Hobab —usado a menudo para Jetro y probablemente pronunciado Chobab— con Shu'aib. Tal vez se pueda pensar en una explicación etimológica, pues los rabinos afirman que el bastón que más tarde utilizó Moisés y que se llamó el bastón divino creció en el jardín de Jetro. [470] Ahora bien, Sha'ba significa bastón y Shu'aib

puede ser considerado el poseedor del bastón. Si Shu'aib es el mismo que Jetro, hay pasajes [471] en el que se menciona al primero, mientras que aquellos a quienes es enviado no son llamados madianitas; y así encontramos un nuevo nombre para esta gente, a saber, "hombres del bosque", nombre que evidentemente se deriva de los arbustos espinosos que había en las cercanías.

Nos queda justificar la introducción de dos pasajes más, [472] Y esto nos resulta aún más difícil, porque para demostrarlo debemos acusar al propio Muhammad de un malentendido. En estos pasajes no se menciona a Shu'aib, pero a las personas que se presentan como advertencia se las llama "hombres del pozo", sin que se den más detalles sobre ellas. Pero además, estos "hombres del pozo" En un pasaje se mencionan [473] personas junto con los "hombres del bosque", por lo que parece seguro que Mahoma los consideraba dos pueblos diferentes; pero, sin embargo, nos permitimos creer que son realmente idénticos.

La verdadera razón para incluir a Jetro en el Corán es, como ya hemos señalado, la disputa de los pastores con sus hijas, aunque el hecho en sí no se menciona en ese libro; y es así fácil entender que los judíos hayan llamado a veces a los madianitas por este nombre, es decir, "hombres del pozo". Ninguna otra circunstancia relacionada con estas personas mencionadas en el Corán autorizaría esta denominación. La historia de Jacob en el pozo (dejando de lado el hecho de que no se encuentra la más mínima alusión a ella en el Corán) no tiene rastro de hostilidad; y por lo tanto, la conjetura no es demasiado atrevida de que, en realidad, todos estos tres, a saber, los madianitas, la gente del bosque y la gente del pozo, son los mismos, pero que Mahoma consideró a los dos primeros sólo como idénticos y consideró al último como diferente. Sin embargo, esta tradición parece haber sido recibida incluso entre los árabes, ya que encontramos en Elpherar [474] Entre otras explicaciones, la siguiente: "Wahb dice que la gente del pozo se sentaba junto a él (el pozo), y los pastores servían a los ídolos. Entonces Dios envió a Shu'aib, quien debía exhortarlos al Islam, pero ellos permanecieron en su error, y continuaron sus esfuerzos por dañar a Shu'aib. Mientras estaban sentados alrededor del pozo en sus viviendas, el manantial brotó y se derramó sobre ellos y sus casas, de modo que todos quedaron arruinados". De la misma manera Jalalu'd-din dice: [475] "Algunos llaman a su profeta Shu'aib, otros lo llaman de otro modo." Esta admisión de los comentaristas árabes refuerza considerablemente nuestra opinión.

Algunos comentaristas árabes dicen que en el Corán se alude a otra persona de cierta importancia en la era mosaica. [476] Pero muchos otros disputan la alusión. Elpherar cita cuatro opiniones diferentes sobre este pasaje. La primera opinión es que se refiere a Balaam, para lo cual cita muchas autoridades, y relata la historia de Balaam en casi completo acuerdo con la narración bíblica. Jalalu'd-din y Zamakhahari lo refieren a Balaam, y lo llaman Balaam hijo de Ba'ura. Aparte de estos, no se menciona a otras personas que entran en la vida de Moisés, o que fueron importantes en su tiempo, y así nuestra segunda parte llega a su fin.

LOS TRES REYES QUE GOBERNARON SOBRE EL ISRAEL INDIVIDIDO

La historia que siguió inmediatamente al tiempo de Moisés, incluyendo el tiempo de los Jueces, debe haber parecido a Mahoma poco edificante, lo cual es improbable, ya que la historia de esa época heroica estaba en total acuerdo con sus sentimientos y objetivos; o bien debe haber sido completamente desconocida para él, y esto parece haber sido el caso por el hecho de que habla de la elección de un rey como un evento que sucedió después de Moisés. [477] en términos que sólo pueden significar inmediatamente o muy poco después de Moisés. Saúl se encuentra en un segundo plano, ya que, por una parte, su historia sólo era conocida por Mahoma de forma muy abreviada y, por otra parte, el Profeta tenía una noción tan indefinida de la personalidad de Saúl que le atribuye las acciones de otros. La historia de Saúl se relata en el Corán. [478] de la siguiente manera:

Después de Moisés, los israelitas desearon un rey, para poder salir bajo su mando a la Guerra Santa; [479.] Pero después sólo acudieron unos pocos. El profeta Samuel dijo que Saúl había sido enviado por Dios, pero a pesar de ello el pueblo lo consideró despreciable. [480] Como señal de que el poder correspondía a Saúl, el profeta de Israel anunció la devolución del Arca de la Alianza. Saúl entonces puso a prueba a sus tropas y sólo permitió que en su ejército bebieran agua lamiéndola con la mano; esto lo hicieron muy pocos, e incluso éstos temieron a Goliat y a sus ejércitos. David finalmente venció a las huestes filisteas y obtuvo el dominio.

La circunstancia de que por medio de Saúl el Arca de la Alianza regresó [481] es contrario a la Escritura, según la cual el Arca había regresado antes. La historia de Saúl poniendo a prueba a sus tropas es evidentemente una confusión con la de Gedeón, de quien se relata esto en la Biblia: [482] y sin duda tiene su origen en la historia similar de Saúl prohibiendo comer al ejército. [483] Esta confusión con Gedeón explica también el dicho de que sólo unos pocos hombres valientes siguieron a Saúl. No se da el nombre del profeta, y los árabes posteriores también lo ignoran. Saúl es llamado Talut, [484] nombre que

probablemente se le dio debido a su altura. [485] Mahoma señala en el Corán que Saúl era de gran estatura, [486.] Baidhawi da esta derivación para su nombre: Goliat se llama Jalut.

La personalidad de David está ciertamente más claramente captada en el Corán, pero los acontecimientos históricos reales de su vida apenas se mencionan. La victoria de David sobre Goliat se menciona incidentalmente en la historia de Saúl. Una vez más, la historia de David y Betsabé solo se alude lejanamente, en que (dejando de lado el pasaje [487] en el que se le llama "Penitente" probablemente con referencia a ella) la parábola del caso legal ideada por el profeta Pathan [488] se narra, [489] y a esto se añade [490] David percibió que esto era una señal y, después de arrepentirse, fue recibido nuevamente en gracia por Dios. Según el Corán, el caso en disputa no es relatado por el profeta, sino que los dos contendientes mismos comparecen ante David. En otro pasaje [491] Se hace mención del excelente juicio de David y Salomón en ocasión de una disputa desconocida para nosotros acerca de pastores que cuidaban rebaños en campos extraños por la noche. Se da una circunstancia notable en varios pasajes: [492] donde se afirma que David obligó a las montañas y a los pájaros a alabar a Dios con él, lo que, como bien señala Wahl, debe su origen al discurso poético de David a todas las criaturas, en el que las imagina dotadas de vida y razón, y las llama a unirse a él para ensalzar al Todopoderoso. Según el Corán [493] La humanidad está en deuda con David por la invención de la armadura. Esta leyenda probablemente surgió de la fama guerrera de David, aunque en la Biblia se habla mucho de la armadura de Goliat. En otro pasaje [494] encontramos una mención general de David. En una de las Sunnas [495] Se menciona que David durmió muy poco; y Elpherar, [496] En una larga cadena de tradición que comienza con Ibn 'Abbas y termina con 'Amru, dice: "El Apóstol de Dios dijo: '(David) durmió la mitad de la noche, se levantó para una tercera parte y luego durmió nuevamente para una sexta'". Los rabinos también hablan de esto, con la fuerza de la [497] versículo, "A medianoche me levantaré para darte gracias", y afirman que David solía dormir sólo durante sesenta respiraciones. [498] David también es conocido por Mahoma como el autor de los Salmos. [499] El asunto de los que profanaban el sábado, que eran castigados transformándose en monos, también se supone que pertenece al tiempo de David, pero la circunstancia se menciona [500] sólo se menciona en términos generales, y no se da nada concreto sobre el tiempo ni los detalles, excepto en el versículo 82, donde se da el tiempo, pero no el hecho. Entre los judíos no hay rastro de esta leyenda.

La vida de Salomón no tiene importancia en sí misma, y sólo la sabiduría por la que es famoso en la Biblia lo convierte en el héroe de todo Oriente. Por lo tanto, cabría esperar encontrar mucho más sobre él en el Corán de lo que realmente existe allí. Mahoma habla de su sabiduría: [501] y destaca especialmente el hecho de que Salomón entendía el lenguaje de los pájaros. Esto también lo afirman los rabinos y se basa en la afirmación bíblica: [502] "Habló de árboles... y de pájaros". Los vientos también cumplieron su voluntad, y los Genios se encontraron en su seguimiento; [503] Esto también se relata, por ejemplo, en el segundo Targum sobre el Libro de Ester, [504] Así: "A él le obedecían demonios de las más diversas clases, y los espíritus malignos fueron entregados en sus manos". Esta leyenda se deriva principalmente de una interpretación errónea de un pasaje del Eclesiastés. [505] Muhammad relata la siguiente historia:

En cierta ocasión, el avefría no se encontraba en compañía de Salomón, y el rey, considerándolo un holgazán, amenazó con matarlo. Entonces el avefría llegó con la noticia de que había descubierto una tierra que Salomón aún no conocía y que no le estaba sujeta: la tierra de Saba, en la que el pueblo, junto con la reina, adoraba al sol. Salomón envió al pájaro de regreso con una carta en la que convocaba a ese pueblo a adoptar la creencia en la Unidad de Dios. Él mismo fue allí de inmediato con sus tropas e hizo que un ángel ministrador le trajera el trono de la reina. La reina ya se había convertido y entró en el campamento de Salomón; él la hizo llevar ante él a una sala cuyo suelo era de cristal, y ella, imaginándose que era agua, descubrió sus piernas.

Esta misma historia se encuentra en el Targum. [507] ya mencionado, junto con algunas otras circunstancias que omitiré aquí. La historia es la siguiente:

Entonces buscaron la perdiz y no la encontraron entre los pájaros, y el rey, enojado, ordenó que la trajeran y quiso matarla. Entonces la perdiz respondió al rey: "Mi señor y rey, presta atención y escucha mis palabras. Durante tres meses estuve pensando y volando por todo el mundo para encontrar la ciudad donde no te obedecían. Entonces vi una ciudad en el este llamada Kitor, donde hay mucha gente, pero una mujer gobierna; se llama la Reina de Saba. Si te place ahora, mi señor rey, iré a esa ciudad y ataré a la reina con cadenas y a sus nobles con grilletes de hierro y los traeré a todos aquí". Y agradó al rey, y llamaron a los escribas que escribieron cartas y las ataron a las alas de la

perdiz. Cuando el pájaro llegó a la reina, vio la carta atada a su ala, la abrió y este era el contenido: “De mi parte, el rey Salomón, saludos para ti y para tus príncipes. Tú sabes bien que Dios me ha designado rey sobre las bestias del campo y las aves del cielo, y sobre los demonios, espíritus y espectros de la noche, y que los reyes de todos los países bajo el cielo se acercan a mí en sumisión. Si tú también haces esto, te será mostrado gran honor; si no, entonces enviaré contra ti reyes, legiones y jinetes. Los reyes son las bestias del campo; los jinetes, las aves del aire; los ejércitos, demonios y espíritus; mientras que las legiones son pesadillas, que os estrangularán en vuestras camas. Cuando la Reina leyó esto, rasgó sus vestidos y mandó llamar a los ancianos y señores y dijo: "¿Sabes lo que el rey Salomón me ha enviado?" Dijeron: "No lo conocemos ni le hacemos caso". Pero la Reina no se fió de ellos, sino que pidió barcos y envió presentes al rey, y después de tres años ella misma fue. Cuando el rey oyó que ella había llegado, se sentó en una habitación de cristal. Ella pensó que el rey estaba sentado en el agua y se desnudó para atravesarla. Cuando vio su magnificencia, dijo: [508] “Bendito sea el Señor tu Dios, que se agradó de ti para ponerte en el trono... para hacer juicio y justicia.”

Debemos perdonar a Mahoma los dos pequeños cambios que hace en la historia, a saber, que convierte el asunto de un asunto de gobierno en uno de religión, y que comienza la carta [509] con las palabras: “En el nombre del Dios Misericordioso”. Salomón construyó el Templo también con la ayuda de los espíritus, quienes continuaron construyendo incluso después de su muerte, mientras él permaneció sentado en su trono hasta que un gusano lo royó. [510]

Una vez, cuando Salomón se volvió arrogante, fue expulsado del reino, y un espíritu reinó en su lugar hasta que se arrepintió. [511] El Sanedrín [512] da el siguiente breve relato: “Al principio Salomón reinó incluso sobre los exaltados, como está escrito: [513] Salomón se sentó en el trono del Señor; pero después sólo sobre su propio bastón, como está escrito: [514] ¿Qué provecho tiene el hombre de todo su trabajo? Y además, [515] Esta fue mi porción de todo mi trabajo.” [516] Cuando se arrepintió, abandonó sus extravagancias inútiles e hizo inutilizar sus caballos, [517] al que alude el siguiente pasaje: [518] «Está sabiamente ordenado que no se den las razones de los mandamientos; se dieron en dos casos, y uno de los mayores entre los hombres pecó. Porque está escrito: [519] El rey no aumentará sus caballos, ni obligará al pueblo a volver

a Egipto para aumentar sus caballos. Entonces Salomón pensó: "Me haré con muchos caballos y no los enviaré a Egipto". Pero está escrito: [520] Y subió y salió de Egipto un carro por seiscientos siclos de plata". Una historia sobre espíritus, que se dice que sucedió en el tiempo de Salomón, Ya se ha mencionado el año 521 en relación con Noé. En el Corán se relata una historia sobre las redes que huyeron ante el ejército de Salomón: [522] y queda por notar. Evidentemente se basa en el verso, [523] "Ve a la hormiga, oh perezoso... y sé sabio"; y sobre esta misma base tenemos una hermosa fábula en el Talmud. [524] pero no pude encontrar allí ningún rastro de la historia dada en el Corán.

La historia de la avefría se ha afianzado firmemente en la leyenda árabe, y en Fakihat Elcholafa se puede encontrar un bonito mito sobre esta ave. [525] Para Mahoma no hubo personajes muy importantes entre Moisés y Jesús; y los que menciona, sólo los menciona aludiendo a ellos. No es de extrañar que Salomón, el sabio de Oriente, dotado de toda suerte de adornos legendarios, aparezca, comparativamente hablando, tan poco antes que nosotros en el Corán.

HOMBRES SANTOS DESPUÉS DEL TIEMPO DE SALOMÓN

Se podrían mencionar aquí muchos hombres importantes, pero Mahoma sólo conocía a unos pocos de ellos, y acerca de los que nombra no da en general nada especial, sino que los menciona sólo junto con otras personas piadosas. Sólo algunos son tratados con un poco más de detalle, y los mencionaremos aquí primero, para luego reunir brevemente a los demás. [526] Se relata brevemente su disputa con el pueblo sobre el culto a Baal. En las leyendas del Islam, así como en las del judaísmo posterior, Elías desempeña un papel muy importante. Es el personaje místico conocido con el nombre de Khizr. Es, pues, el mismo que Finees, llamado erróneamente por algunos sobrinos de Aarón en lugar de su nieto, y, como el profeta Elías en las tradiciones judías posteriores, es el mediador entre el cielo y la tierra. Es él quien se aparece a los piadosos bajo las formas más variadas, quien visita las escuelas y transmite a los maestros célebres lo que Dios comunica sobre tal o cual opinión expresada por ellos. Los musulmanes también lo conocen en esta calidad y lo reconocen en el siervo de Dios que se propuso como compañero de viaje de Moisés. [527] y en estas acciones tienen el prototipo de su ministerio como aquel que aparece de manera milagrosa, tiene trato con los hombres a la manera humana y realiza acciones incomprensibles que sólo reciben verdadero significado a través del conocimiento que está oculto al hombre.

Jonás es mencionado en varios pasajes del Corán. [528] Su misión en Nínive, su ser tragado por el pez, su rescate y la historia de la calabaza que le daba sombra, se relatan muy brevemente. [529] Los sufrimientos y la curación de Job se mencionan en dos pasajes, [530.] En el último pasaje, Mahoma añade que Job produjo una fuente refrescante para sí mismo al pisar la tierra. No conocemos ningún pasaje paralelo a este en los escritos rabínicos.

Llegamos ahora a un pasaje [531] hasta ahora erróneamente referido que traducido dice así: “Matados fueron los hombres del pozo del fuego ardiente, cuando estaban sentados alrededor del mismo, y fueron testigos de lo que se hizo a los verdaderos creyentes, y deseaban castigarlos sólo porque creían en el Dios poderoso y glorioso”, etc. Los comentaristas hacen que esto se refiera al castigo de un rey judío himyarita que persiguió a los cristianos, pero el

apelativo “creyentes” tal como se aplica a los cristianos no tiene paralelo en otra parte del Corán, no se menciona ningún detalle relacionado con este evento, y los martirólogos no dan esta única forma de persecución (quema).

Si comparamos el pasaje con la historia de los tres niños [532] todo encaja perfectamente.

Los tres creyentes no se inclinaron ante un ídolo y fueron arrojados al horno de fuego; quienes los arrojaron murieron por el calor y los creyentes se salvaron. Es evidente que Mahoma alude a esto. [533]

Es posible que haya una alusión a la historia del resurgimiento de los huesos secos. [534] en un pasaje del Corán, [535] que nos dice que muchos que abandonaron sus moradas por temor a la muerte fueron asesinados por Dios, pero después fueron restaurados a la vida. [536] El Talmud trata con más detalle la narración dada en Ezequiel. [537]

Otra referencia bíblica quizás la podamos encontrar en las palabras: [538] “¿No ves cómo tu Señor extiende la sombra cuando quiere, la hace reposar y luego pone el sol sobre ella como indicador?” Creo que esto es quizás una alusión a la señal dada a Ezequías. [539]

En el Corán encontramos más información sobre Esdras, si bien no sobre su historia, sí sobre la manera en que los judíos lo consideraban. Según la afirmación de Mahoma, los judíos consideraban a Esdras el Hijo de Dios. [540] Se trata, sin duda, de un simple malentendido, que se debe a la gran estima que sin duda se tenía por Esdras, estima que se expresa en el siguiente pasaje: [541] «Esdras habría sido digno de dar a conocer la Ley si Moisés no hubiera venido antes que él.» Ciertamente Muhammad quiso poner en duda la fe de los judíos en la unidad de Dios, y creyó haber encontrado allí una buena oportunidad para hacerlo.

Esta afirmación, como expresión de la opinión judía de aquella época, pierde mucho valor cuando consideramos la personalidad de aquel Finees, hijo de Azarías, a quien se le atribuye.

En las tradiciones del Islam se habla mucho de Esdras como compilador de la Ley. En este sentido, también aparece en las Escrituras, y los judíos lo creyeron así; por lo tanto, es muy probable que Mahoma, por un lado, exagerara intencionadamente y, por otro, se apropiara con avidez de las

palabras apresuradas y burlonas de algún individuo para demostrar este punto contra los judíos.

Los comentaristas árabes según Maraccius [542] se refiere a otro pasaje del Corán [543] a Esdras, a saber, aquella en la que se cuenta que una persona pasó por una ciudad en ruinas y dudó si alguna vez podría ser restaurada. Dios lo dejó morir durante cien años, luego lo revivió y le comunicó la seguridad de que habían pasado cien años, mientras que él creía que sólo había pasado un día. La prueba era que su comida y bebida habían perecido y su asno se estaba pudriendo. Entonces, he aquí que Dios reunió los huesos del animal y los vistió de carne, de modo que el hombre reconoció: "Dios es poderoso sobre todo". La fábula se deriva, como observa correctamente Maraccius, del paseo alrededor de la ciudad en ruinas de Jerusalén que hizo Nehemías, [544] a quien a menudo se confunde con Esdras.

Otros dos personajes bíblicos son apenas mencionados: Eliseo en dos pasajes, [545] y cada vez, por extraño que parezca, inmediatamente después de Ismael; y Dhul-Kifl, [546] quien según su nombre que significa el que alimenta, y por el hecho que de él se refiere, de que alimentó a cien israelitas en una cueva, debe ser Abdías. [547] Quizás, sin embargo, sea Ezequiel, quien según Niebuhr El número [548] es llamado Kephil por los árabes. [549]

Ahora bien, todas las alusiones históricas han sido reunidas, y cuando las examinamos vemos inequívocamente en ellas la verificación de la hipótesis que establecimos al principio, a saber, que Mahoma tomó prestado mucho del judaísmo, que aprendió lo que tomó prestado de la tradición oral, y que a veces lo alteró para adaptarlo a sus propósitos... Hemos intentado demostrar que Mahoma realmente tomó prestado del judaísmo, y que concepciones, cuestiones de credo, puntos de vista de la moralidad y de la vida en general, y más especialmente cuestiones de historia y de tradiciones, en realidad han pasado del judaísmo al Corán.

Y ahora nuestra tarea está prácticamente terminada. Si se ha hecho una demostración completa de todos estos puntos, entonces las preguntas sobre si Mahoma tomó prestado del judaísmo, y qué y cómo lo tomó, han sido suficientemente respondidas. Ahora, como nota complementaria, agregamos un resumen de los pasajes en los que la actitud de Mahoma hacia el judaísmo parece ser negativa e incluso hostil. Algunos de estos pasajes se oponen al judaísmo, algunos abrogan leyes que obligan a los judíos y algunos aluden a

las costumbres judías sin imponerlas a los árabes. Pero como consideramos la pregunta, cuya respuesta forma el tema de nuestro tema, como ya completamente respondida, sin dar los resultados de una investigación adicional, por lo tanto, no damos estos resultados como parte de este trabajo en sí, sino que los agregamos como apéndice.

APÉNDICE: DECLARACIONES EN EL CORÁN HOSTILES AL JUDAÍSMO

Así como antes hemos intentado demostrar, a partir de la personalidad de Mahoma y del espíritu de su tiempo, que se habían tomado elementos del judaísmo, ahora queremos demostrar que en el Corán se encuentran afirmaciones hostiles al judaísmo. El objetivo de Mahoma era lograr una unión de todas las creencias, y ninguna comunidad religiosa se oponía más a la consecución de este fin que los judíos, con sus numerosas y engorrosas leyes, desconocidas para las demás religiones. Además, el objetivo de Mahoma era establecer en y mediante esta unión sólo las doctrinas religiosas que, a su juicio, estaban purificadas. La observancia de leyes particulares no le parecía de gran importancia, salvo en la medida en que tales leyes resultaban directamente de esas doctrinas especiales; además, amaba las antiguas costumbres árabes y las respetaba. Los judíos, por el contrario, daban la máxima importancia al cumplimiento escrupuloso de la ley revelada, y no mostraban el menor deseo de apartarse de ella. Si bien estas dos causas de separación mutua se basaban en la diferencia de opiniones fundamentales entre Mahoma y los judíos, se puede añadir otra que surgió más bien de una diferencia externa. Como ya hemos señalado, los judíos presionaron mucho a Mahoma y a menudo lo fastidiaron con réplicas y evasivas, despertando así en él un odio inextinguible. Guiado por esto, entendió mal las doctrinas de sus religiones, dándoles interpretaciones falsas y justificando así su propia desviación de ellas. Deseó, por tanto, separarse definitivamente de estos odiosos judíos y para ello estableció costumbres completamente diferentes. Los árabes posteriores confiesan que hizo cambios "por la necesidad de abolir las semejanzas con los judíos". [550] Así, Mahoma afirma que los judíos son enemigos de los musulmanes, [551] que mataron a los profetas, [552] una probable referencia a Jesús; además, que ellos, al igual que los cristianos, se consideraban especialmente favorecidos por Dios, [553] que creían que sólo ellos poseerían el paraíso, [554] que consideraban a Esdras hijo de Dios, [555] que confiaron en la intercesión de sus piadosos predecesores, [556] que habían pervertido la Biblia [557] porque en su forma actual ese libro no contenía alusiones a él, y los judíos construyeron templos sobre las tumbas de los profetas. [558] Tales acusaciones y las razones expuestas anteriormente

proporcionaron a Mahoma bases para justificar su alejamiento de las leyes judías.

A. *Oración.* —La cena precede a la oración. [559] Esto está en directa oposición al Talmud, que establece exactamente cuánto tiempo antes de la oración se puede comer para no dejar pasar la hora de la oración. En verdad, Mahoma quería vivir de manera que agradara a sus árabes.

B. Leyes sobre las mujeres.— Muhammad dice: [560] "Os es lícito en la noche del ayuno tener relaciones sexuales con vuestras mujeres". Esto está claramente prescrito en oposición a la norma directamente contraria de la ley talmúdica que prohíbe la cohabitación en la noche anterior al día de ayuno en Abh, ya que se cuenta como parte del día de ayuno en sí.

Las leyes del divorcio [561] son probablemente idénticos a los de los antiguos árabes. Hay un pasaje notable en el Corán que dice: [562,] que dice que el hombre, después de haber despedido a su mujer por segunda vez, no puede casarse con ella otra vez hasta que ella se haya casado con otro hombre y haya sido divorciada por él también. Esto es directamente contrario a la enseñanza de la Biblia. [563]

Los musulmanes afirman [564.] Los judíos de aquella época habían establecido que la cohabitación debía realizarse de la manera habitual. Sobre esto, Muhammad, para complacerse a sí mismo y a sus árabes, dice: [565] "Vuestras mujeres son vuestro cultivo; dedicaos, pues, a vuestro cultivo como queráis", etc.

C. El cambio más importante y prominente a ser considerado a este respecto es la eliminación de la prohibición sobre los alimentos, respecto de la cual Mahoma afirma que fue impuesta a los judíos sólo a causa de su iniquidad. [566] (Es interesante que Jesús afirme exactamente lo contrario cuando habla de la abolición del divorcio. [567]) Mahoma suprime la ley sobre la carne en varios pasajes, [568] pero conserva parte de ella en otros; [569] Siguiendo, parecería el precedente de los apóstoles, a quienes se atribuye casi la misma expresión en el Nuevo Testamento. [570] Así, prohíbe la carroña, la sangre, la carne de cerdo y lo que ha sido sacrificado para un ídolo; a lo que añade en el primer pasaje, lo que no ha sido sacrificado debidamente, es decir, lo que se mata por estrangulamiento o por un golpe de hacha, lo que se mata por una caída de una montaña, lo que es corneado y lo que es desgarrado por fieras.

Estas últimas reglas, considerando el silencio total sobre ellas en otros pasajes posteriores, pueden considerarse como "abolidas". En otro pasaje [571] Mahoma menciona carnes particulares que estaban prohibidas para los judíos. [572]

D. Por último, la siguiente afirmación El versículo [573] de Muhammad es decididamente combativo: “En él les hemos ordenado que den vida por vida, ojo por ojo, nariz por nariz, oreja por oreja, diente por diente; y que las heridas también sean castigadas con la venganza; pero quien lo remita como limosna, debe ser aceptado como expiación por él. Y quien no juzgue conforme a lo que Dios ha revelado, es injusto”. El pasaje de la Escritura que Muhammad tiene en mente aquí está en Éxodo; [574.] Y quienes no lo observan son los judíos, pues extienden a todos los casos el permiso de hacer expiación con dinero, lo cual se concede sólo cuando la parte perjudicada está de acuerdo con ello. La Mishná El artículo [575] dice así: “Si un hombre ha cegado a otro, o le ha cortado la mano, o le ha roto el pie, hay que considerar a la persona herida como si fuera un esclavo vendido en el mercado, y ponerle precio y calcular cuánto valía antes de la herida y cuánto ahora, etc.”.

Éstos son todos los puntos principales que muestran una consideración del judaísmo, y su recopilación nos da otra prueba de que Mahoma tenía un conocimiento personal del judaísmo a través de su familiaridad con el estilo de vida judío y a través del trato con los judíos.

Si volvemos a examinar este tratado en su conjunto, veremos que, al establecer el hecho que se quería demostrar, es decir, que Mahoma tomó elementos del judaísmo, llegamos a una comprensión clara del Corán en general, así como de los pasajes individuales que contiene. Además, el estado de cultura de los árabes de aquella época, y especialmente de los judíos árabes, se aclara en cierta medida, y se arroja luz sobre el plan de Mahoma y sobre su poder intelectual y su conocimiento mediante numerosos documentos auténticos. Luego, al recopilar los pasajes que sirven como pruebas, nos vemos obligados a descartar de inmediato la confianza irreflexiva con la que la gente tiende a hablar de cada leyenda como un sueño de los talmudistas rabínicos; porque aunque el autor no puede ni quiere sostener que no se le haya escapado ningún pasaje relacionado con su tesis en la literatura rabínica, aun así esto debe aceptarse como un hecho hasta que pueda probarse que esto o aquello ha sido omitido, y por lo tanto, por el

momento debemos atribuir a alguna otra fuente todo aquello cuyo origen judío no ha sido probado. Con esto no quiero decir que todo lo que, según nuestras ideas, es mítico y para lo cual parece que se puede encontrar una fuente judía, pueda atribuirse al judaísmo, pues, por una parte, la opinión o leyenda puede haber tenido originalmente un significado diferente y haber alcanzado su actual desarrollo extravagante en boca del pueblo, y, por otra parte, la fuente en sí puede no haber tenido una importancia obligatoria y, por lo tanto, no tener el mismo lugar con respecto al judaísmo que el Corán con respecto al Islam. Debemos distinguir entre el judaísmo y las opiniones derivadas de los judíos; pero, por desgracia, esta distinción a menudo no se hace, ya sea por mala voluntad o por ignorancia.

Y ahora os presento este tratado, honorables lectores, y vuestro juicio me convencerá de la exactitud o falsedad de mis opiniones, y de si mi obra cumple su fin o ha fracasado en su propósito.

CAPÍTULO 12. LAS FUENTES DEL ISLAM. OESTE DE ST. CLAIR-TISDALL

Prefacio

ESTE EXTRAORDINARIO LIBRO HA SIDO ESCRITO POR EL REV. WT St. Clair-Tisdall, Misionero, CMS, Julfa, Persia. Trata un tema que nunca antes se había discutido debidamente ni por musulmanes ni por cristianos, a saber, el origen del Corán y las fuentes de las que se han derivado tanto él como la tradición. Según las enseñanzas de Mahoma, el Corán es de origen divino y fue traído, como nos dice la tradición, palabra por palabra por Gabriel al oído del Profeta. El original está "escrito en una Tabla, guardada en el Cielo". [1] enviado en la noche de al-Qadr" [2.] Por el Todopoderoso. Así pues, el Corán procede únicamente de Dios, celestial, divino e increado desde toda la eternidad. Ahora bien, si se puede demostrar que gran parte de este gran libro puede atribuirse a fuentes humanas que existen diariamente en torno al Profeta, entonces el Islam se derrumba. Y esto es lo que el autor prueba con maravilloso poder y erudición.

En primer lugar, se tratan las fuentes que se derivan de los propios árabes (cap. II). La sombra de la unidad divina aún subsistía entre ellos. Había una multitud de dioses e ídolos, de los cuales cada tribu tenía sus propios ídolos, como Lat y 'Uzza para los Quraish. Se buscaba la intercesión de éstos; pero por encima de todos ellos estaba el antiguo recuerdo de un gran Dios, Alá, el *Al* ("el"), una prueba de unidad soberana. Es curioso que la palabra aparezca en la familia del Profeta, ya que su padre y su tío se llamaban Abdallah y Ubaidallah. Había, pues, una fuente local sobre la que basarse. Luego tenemos la multitud de hábitos y prácticas nacionales, como el Hajj, la Kaaba, etc., que se mantuvieron en la nueva fe, aunque todos de origen terrenal. En realidad, el esfuerzo del Profeta fue derribar todo culto puramente idólatra; [3] Y así lo hizo, excepto el beso de la Piedra Negra, una práctica demasiado popular como para ser abandonada. Un ejemplo curioso de una fuente puramente local puede encontrarse en una serie de versículos del Corán que se muestra que fueron

tomados del *Mu'allaqat,* un plagio bastante difícil de unir para el musulmán con el origen celestial de su revelación.

Publicado originalmente alrededor de 1901 en Londres por SPCK

El capítulo III explica la influencia del judaísmo. En primer lugar, se nos dice que los cinco momentos de oración fueron tomados de los sabeos. Los judíos eran numerosos y poderosos en toda Arabia, y Mahoma, tras haber buscado en vano su conversión, al final luchó contra ellos y los desterró del país. Pero mientras tanto, había tomado gran parte de su enseñanza de sus libros, el Talmud, sus comentarios, etc. La primera *qibla* fue Jerusalén, y los maravillosos relatos que así se derivan no pueden leerse sin asombro. Así, está la historia de Caín y Abel, y de sus padres llorando mientras el cuervo les mostraba cómo enterrar a los muertos; Abraham arrojado por Nimrod al fuego ileso; [4.] La reina de Saba descubriéndose las piernas mientras caminaba delante de Salomón sobre el piso de cristal, que ella toma por una lámina de agua; el descenso de Harut y Marut y otros espíritus desde arriba para tentar a la humanidad; Sammael, el ángel de la muerte, hablando desde el becerro de oro... y otros cuentos ficticios demasiado numerosos para mencionarlos. Es extraño que, aunque se habla de las Escrituras judías y cristianas en todo el Corán con la mayor devoción, solo se cite un pasaje de ellas, a saber, "Los mansos heredarán la tierra". Con respecto también a las Tablas del Testimonio puestas por Moisés en el arca, los musulmanes, siguiendo las nociones extravagantes de los judíos que se imaginaban que todos sus libros sagrados con el Talmud también estaban en el arca, colocan en la "Tabla Preservada" su propio Corán. Una enorme montaña esmeralda también ha surgido de la palabra *Cau* en la explicación talmúdica de *Thohu,* Génesis i. 2; cuyo recorrido lleva 2000 años y el asentimiento 500. Tales son los caprichos salvajes de la tradición musulmana y las fuentes de donde provienen.

El capítulo IV muestra las fuentes cristianas apócrifas de las que el Islam ha tomado tantos elementos. En Arabia había muchas tribus cristianas pertenecientes a sectas heréticas que habían buscado refugio allí para huir de la persecución en tierras romanas. Poco versados en sus propias Escrituras, pasaban el tiempo en fábulas imaginarias e infantiles. El Profeta, que anhelaba una fe universal, escuchaba con gusto esas historias, que así se convirtieron en la fuente de gran parte de lo que encontramos en el Corán.

Primero tenemos el cuento de hadas de la cueva donde los siete durmientes dormitaron durante siglos, temiendo ser perseguidos. [5] Luego tenemos un sinfín de historias de la Virgen María, tanto en el Corán como con gran detalle también en la tradición: su madre Ana, su infancia alimentada por ángeles en el templo, José elegido por una vara milagrosa, etc., tal como en el Proto-Evangelium y otros escritos egipcios y coptos. [6] Luego están los relatos de Jesús, como el de cuando habló en la cuna, el de cuando infundió vida en pájaros de barro, etc. [7] El Profeta probablemente aprendió esto de María, su concubina copta, ya que todos ellos están contenidos en libros coptos como el Evangelio de Santo Tomás. [8] Así tenemos el descenso de la Mesa del Cielo (derivado sin duda de la Mesa de la Cena del Señor); la promesa de Jesús de un profeta que vendría, llamado Ahmed, [9] que aparentemente fue causado por el error de περ κλυτος por περ κλητος la noción de que sólo el parecido, y no la persona real, de Cristo fue asesinado, [10] derivado del hereje Basílides, etc. Dejando de lado muchos aspectos de interés, podemos cerrar nuestra revisión de las fuentes cristianas notando el resto, mencionado brevemente en el Corán, [11] pero rodeado de una gran variedad de cuentos coptos. Se citan extensamente dos libros egipcios (uno de ellos de fecha antigua colocado en las tumbas para que lo leyeran los muertos); ... y se dan extrañas visiones de Adán y Abraham en los cielos.

El capítulo V relata muchas cosas de los antiguos escritos zoroastrianos e incluso hindúes. Persia, muy por delante de Arabia, ejerció una notable influencia sobre ella, y mucho de lo que es oriental en el Corán y la tradición evidentemente se deriva de Pahlavi y otras fuentes orientales. Así tenemos las maravillas de los siete cielos, vistos por el Profeta en su ascenso desde Jerusalén; las huríes; Azazil y otros espíritus que suben del Hades; la luz de Mahoma, el puente de Sirat, etc., todo ello ilustrado por el maravilloso conocimiento que el autor tiene de la literatura, las creencias y la historia orientales. El Profeta debe haber aprendido todas estas cosas de los extranjeros que frecuentaban Medina. Sospechado de ello, respondió indignado que su lengua no era extranjera, sino puramente árabe. [12]

El capítulo final nos habla de unos pocos buscadores de la verdad en Arabia, llamados hanefitas, justo antes de la época de Mahoma. Había cuatro en La Meca, de los cuales uno se hizo cristiano, otro musulmán y un tercero se unió al César. El cuarto, Waraqa, fue primero judío y luego cristiano. Uno de ellos, un devoto piadoso, rezaba todos los años en una cueva cerca de La Meca y sin

duda influyó en el Profeta, que solía visitar el mismo lugar para la contemplación tranquila y solitaria.

Las fuentes del Islam, como demuestra nuestro autor en su conclusión, han sido totalmente humanas y engañosas. Todas ellas pasaron por la mente del Profeta cuando compuso el Corán, que lleva así en todo momento la impronta de su propio corazón y carácter. Hay en él una cosa buena, a saber, un testimonio completo del Evangelio y la Torá; por tanto, todos los verdaderos musulmanes están invitados a estudiar ambos, y así, a través de nuestro Salvador Cristo, obtener las verdaderas promesas de su padre Abraham.

Las *fuentes* es una obra noble y refleja una gran distinción por parte del autor. Hasta ahora se ha dedicado mucho trabajo a demostrar la falsedad y los errores del Islam, como lo han hecho con habilidad Pfander y otros. A nuestro autor le ha tocado no sólo concebir un modo nuevo, y tal vez más completo y eficaz, de tratar la llamada fe divina y eterna, sino también demostrar, al hacerlo, que sus fuentes son de origen puramente humano; y eso de una manera tan magistral y eficaz que parece imposible para los buenos musulmanes resistirse a la conclusión a la que se llega. Y por todo esto, el agradecimiento del mundo cristiano se debe eminentemente al reverendo W. St. Clair-Tisdall.

W. MUIR

Traducciones

Me parece de gran importancia que *Las Fuentes del Islam* se traduzcan al árabe, al urdu y a otras lenguas de Oriente, y así sean accesibles a los lectores musulmanes de todo el mundo.

El volumen persa, del que el presente volumen constituye sólo una traducción parcial y comprimida, es notable por ofrecer, *en sus* lenguas primitivas, todas las autoridades citadas por nuestro autor, que luego son seguidas por traducciones al persa. Cuando los pasajes están en árabe u otro idioma *que se entiende en la actualidad* , sin duda será adecuado en cualquier nueva edición continuar imprimiéndolos tal como están, con una traducción a la lengua común del país para el que se destina la edición. Pero cuando consisten en citas de lenguas primitivas (como Pahlavi, etc.) que no se usan ahora, creo que se deben omitir los *originales* y simplemente dar la traducción propuesta anteriormente. La gran antigüedad de algunas de las pruebas que el Sr. St. Clair-Tisdall ha presentado en su forma antigua es sin duda una prueba notable de que ciertas de las fuentes del Islam provienen de tiempos inmemoriales; y también se puede agregar, con agradecimiento, la maravillosa erudición e investigación del autor. Pero en todas las nuevas ediciones y traducciones creo que deberían omitirse estos pasajes antiguos en su lengua original y darse solo la traducción en el idioma de la época. [13]

La Misión de la Iglesia merece ser felicitada por este tratado memorable, que saca a la luz de manera tan maravillosa las fuentes terrenales del Corán, en contradicción con la creencia musulmana en su origen celestial y eterno; y, de manera muy especial, porque proviene de las manos de uno de sus propios y distinguidos misioneros. Y podemos expresar la cálida esperanza de que la obra se difunda ampliamente por todo Oriente y conduzca a muchos lectores sinceros en tierras musulmanas a la fe de su padre Abraham y a las fuentes vivas del Evangelio de nuestro Salvador.

WM

Introducción

Como toda religión debe haber tenido una fuente de la que brotó, también esta última fe, el Islam, como todas las demás, debe haber tenido su causa original. No aceptada ni por judíos ni por cristianos, se han escrito muchos tratados para refutarla. Los musulmanes han contestado a estas afirmaciones en obras como el *Mizan ool Mavazin;* pero, por desgracia, la erudición de los autores de estas defensas del Islam no ha estado a la altura de su celo. El objeto de la presente obra es investigar las diversas teorías que se han propuesto sobre el origen del Islam. El autor expone primero brevemente la opinión musulmana y luego examina la afirmación de quienes sostienen que el Islam tiene un origen humano y no divino.

En este nuevo esfuerzo, el autor se ha propuesto, con la ayuda de Dios, mostrar de dónde surgió la fe musulmana, su fundamento y origen, es decir, su fuente. Y confía en que quienes estudien las páginas siguientes, una vez que hayan aprendido el origen de la fe, no pierdan de vista las fuentes de donde surgió la vasta corriente que ha inundado a tantas naciones de Oriente.

Capítulo I. Opiniones de los teólogos musulmanes sobre las fuentes de las que surgió el Islam

Los musulmanes sostienen que su fe viene directamente del cielo. El Corán y todos sus principios fueron enviados por Gabriel desde el mismo Dios a Mahoma. Gran parte de su fe también se basa en *la tradición* [Hadith] transmitida por los seguidores del Profeta. Pero los chiítas difieren de los sunitas en mucho de lo que nos dice la tradición; y el autor, por lo tanto, ha basado sus argumentos principalmente en el Corán, que es aceptado como divino por todos los musulmanes, y en la tradición que se ajusta a él. En cuanto al Corán, se sostiene que es de origen eterno, registrado en el cielo y que se encuentra allí sobre la "Mesa Preservada" (sura 1xxxv.21). [14] Así pues, se considera que sólo Dios es la "fuente" del Islam; y, si así fuera, todo esfuerzo por encontrar un origen humano para cualquier parte de él sería en vano. Ahora bien, si podemos rastrear la enseñanza del Corán, o cualquier parte de él, hasta una fuente terrenal, o hasta sistemas humanos existentes antes de la época del Profeta, entonces el Islam se derrumba de inmediato.

Por lo tanto, corresponde a todo creyente sincero y sincero comprobar con la máxima diligencia si esta afirmación es verdadera o no. Si sus oponentes no pueden sacar a la luz ninguna fuente humana, pueden sostener que, por admitirlo, el Islam es en verdad divino; pero si no es así, no pueden dejar de percibir la fatal conclusión a la que se debe llegar. Probemos, pues, las afirmaciones de quienes sostienen la existencia de fuentes humanas y veamos si alguna parte de las doctrinas y principios del Islam se puede rastrear hasta otras religiones o fuentes anteriores a la época del Profeta, o existentes en ese momento.

Capítulo II. Ciertas doctrinas y prácticas de los árabes en los "días de la ignorancia" mantenidas en el Islam

Algunos sostienen que estas son sus fuentes *iniciales* . Cuando surgió en la mente de Mahoma el deseo de alejar a su pueblo del culto a los ídolos para llevarlo al de Dios Todopoderoso, y cuando recordó que sus antepasados en los días de Abraham creían en la unidad divina, y además que habían heredado muchas de las creencias y costumbres de sus piadosos antepasados, no estaba dispuesto a obligarlos a abandonarlos todos, sino que deseaba más bien purificar su fe y mantener las prácticas antiguas que consideraba buenas y razonables. Y así encontramos este pasaje en el Corán: "¿Quién es mejor que aquel que se resigna a Dios, obra la justicia y sigue la religión de Abraham el fiel? Y en verdad Dios tomó a Abraham por su amigo" (sura iv. 124). Y también: "Di: El Señor dice la verdad; seguid, pues, la fe de Abraham el justo, porque él no era idólatra" (sura iii. 89). Y una vez más: "Di: En verdad, mi Señor me ha guiado por el camino recto, la fe verdadera, la religión del justo Abraham, que no era idólatra" (sura vi. 89).

Por lo tanto, sucedió que (exceptuando la adoración de ídolos, la pluralidad de dioses, el asesinato de hijas y otras prácticas perversas similares), muchas de las ideas y costumbres que subsistían entre los árabes desde el tiempo de Abraham fueron retenidas por el Profeta y forman parte de su religión. Aunque algunas de las tribus del sur y del este se mezclaron con los hijos de Cam, aprendemos, tanto de la Torá como de Ibn Hisham, Tabari y otros, que el norte y el oeste del país estaban ocupados por la progenie de Sem. Algunas tribus descendían de Joctán, otras de Agar, Ketura e Ismael. Entre estos últimos estaba la tribu de los Quraish, entre los descendientes de Abraham. Ahora bien, aunque los hijos de Sem habían perdido en gran medida la pureza de su fe al mezclarse con las tribus de Siria, sin embargo, cuando todos los pueblos de esas partes, excepto los judíos, habían olvidado por completo la unidad de Dios, los habitantes del norte y el oeste de la península aún conservaban un cierto conocimiento de la unidad divina. Hay razones para creer que en los días de Job, las estrellas, el sol y la luna eran adorados en aquellas partes de Arabia; [15] Y Heródoto, más de cuatro siglos antes de Cristo, nos dice que los árabes de su época sólo tenían dos dioses, Orotal y *Alilat,* [16]

Evidentemente significaba Alá-taala y Alá, aunque como extranjero no estaba familiarizado exactamente con la forma local de los nombres. El término Alá se encuentra repetidamente en los siete *Mu'allaqat,* cuyos autores vivieron antes del ministerio de Mahoma, y también en el *Diwan* de Labid.

Más aún, sabemos que la Kaaba era antiguamente la *mezquita sagrada* de las tribus árabes en general; pues sabemos por Diodoro Sículo, sesenta años antes de la era cristiana, que entonces existía (Libro III). Del uso de *al* (o *el*) en Alá se desprende que los árabes nunca olvidaron la unidad de Dios. El Corán, de hecho, los llama idólatras por dar a otros dioses la adoración que se le debe sólo a Él. Pero nunca consideraron a esos otros dioses en igualdad de condiciones con el gran Dios superior, a quien con su adoración buscaban especialmente propiciar. La siguiente historia de los primeros escritores musulmanes lo deja aún más claro.

Algunos de los refugiados abisinios regresaron a La Meca cuando se estaba leyendo la sura LIII. Al llegar al versículo: "¿Qué pensáis de Allat y Al-Uzza y Manat el otro, el tercero?" Satanás puso estas palabras en los labios del lector: "Estos tres nobles cuya intercesión es de esperar". Cuando terminó la sura, toda la compañía se inclinó en adoración; y los idólatras junto con ellos, pensando que sus dioses habían sido así graciosamente reconocidos. El extraño episodio fue difundido por Satanás, y los refugiados regresaron apresuradamente a La Meca esperando encontrar a toda la ciudad convertida.

Baidhawi y otros son más propensos a creer en esta historia por las palabras de la sura xxii. 51: "En verdad, no hemos enviado ningún Apóstol o Profeta antes de ti, pero luego leyó, Satanás sugirió algún (error) en su lectura; pero Dios anulará lo que Satanás sugirió".

Junto con la temprana difusión de la idolatría, todavía sobrevivió en toda Arabia la conciencia de un único Dios verdadero. Shahristani nos lo cuenta y nos da una larga lista de las deidades locales, así como de las costumbres que mantuvo el Profeta. Algunos negaban la existencia de una vida futura y de un creador, mientras que otros admitían ambas cosas. [17] Menciona luego una variedad de dioses tribales, y da el nombre y lugar de once, incluyendo a Uzza de los Quraish, Hubal en lo alto de la Kaaba, etc.; también ángeles, genios y cuerpos celestiales adorados por los sabeos. Luego se nos informa de una

variedad de costumbres locales en boga entre los árabes paganos, algunas retenidas en el Islam, como las restricciones familiares en el matrimonio, el Hajj a la Kaaba con sus diversas prácticas, la visita a Safa y Marwa, el lanzamiento de piedras en Wadi Mina, la ablución y varios asuntos menores. Muy similar es el testimonio de Ibn Ishaq y el *Sirat al-Rasul,* de que a pesar de la idolatría en la que cayeron los árabes cuando perdieron la fe de Abraham e Isaac, sin embargo, a lo largo de todo esto nunca olvidaron al gran Dios por encima de todos los demás dioses. Así, en la luna nueva, los Bani Kinana y los Quraish gritaban en voz alta: "¡Labbeik, Allah Labbeik! No tienes compañero, pero dominas sobre todo", reconociendo así la unidad de Él, invocaron; y aunque unieron sus ídolos en adoración con el Altísimo, los pusieron todos bajo su mano. Luego la unidad se expresa así en el Corán: "En verdad, tu Señor es Dios, Quien creó los cielos y la tierra en seis días, luego ascendió al trono para dominar todas las cosas. No hay intercesión sino con su permiso. Dios es tu Señor, ¿por qué lo servís? ¡Ah! ¿No pensáis?" (sura x. 3).

De todo esto percibimos que, si bien los árabes hasta el tiempo del Profeta adoraban a los ídolos, lo hacían considerándolos como intercesores ante el gran Dios a quien consideraban supremo. [18] La verdad era tan conocida en la propia casa de Mahoma, que su padre y su tío llevaban los nombres de 'Abd-Allah y 'Ubaid-Allah, -Al , como hemos visto, significando El Uno. Por lo tanto, estamos seguros de que la unidad fue reconocida mucho antes de la misión del Profeta, así como las diversas costumbres de La Meca que todavía se usan en la actualidad. La circuncisión también se practicaba desde antiguo, como aprendemos de la epístola de Bernabé escrita unos dos siglos después de Cristo. Multitudes de ídolos estaban por toda La Meca, [19] Ciertamente, no se necesitó mucha inspiración para demostrar lo falso que era el sistema, y Mahoma llevó a cabo bien su tarea. Si bien se mantuvieron tantos lugares, ritos y costumbres antiguas, sólo se ha mantenido una práctica casi idólatra, a saber, el beso de la Piedra Negra, que entonces se adoraba como si fuera de origen celestial; la gente amaba tanto este hábito que no se podía prohibir y, de hecho, todavía se observa.

En conclusión, entonces, encontramos que la primera "fuente" del Corán y la tradición consistió en las nociones, costumbres y creencias religiosas que existían en torno a Mahoma. Y no conocemos otra respuesta en cuanto a la adopción de estas, que se asumió que existían en el tiempo de Abraham, y por lo tanto fueron continuadas por el Profeta. Ahora bien, aunque se nos dice en

la Torá que la doctrina de la unidad, así como la circuncisión, eran del tiempo de Abraham, sin embargo, en las Sagradas Escrituras no encontramos ninguna mención de La Meca, la procesión alrededor de la Kaaba, la Piedra Negra, los otros lugares sagrados, etc.; tampoco puede haber ninguna duda de que todas estas cosas fueron la creación gradual de los adoradores de ídolos, y no tenían conexión alguna con la fe y los principios del Padre Abraham.

También es interesante notar que algunos versículos del Corán sin duda han sido tomados de poemas anteriores a la asunción del oficio profético por parte de Mahoma, en prueba de lo cual se citan dos pasajes en el *Sabaa* Mu'allaqat de Imra'ul Qays, etc., en los que aparecen varios versículos del Corán, como, "La hora ha llegado, y la luna está destrozada". [20] En aquella época era costumbre que los poetas y oradores colgaran sus composiciones en la Kaaba, y sabemos que los siete *Mu'allaqat* estaban expuestos. Se nos cuenta que Fátima, la hija del Profeta, estaba repitiendo un día el versículo mencionado anteriormente. Justo en ese momento se encontró con la hija de Imra'ul Qays, que gritó: "¡Oh, eso es lo que tu padre ha tomado de uno de los poemas de mi padre y lo llama algo que ha bajado hasta él del cielo!". Esta historia se cuenta comúnmente entre los árabes hasta hoy.

La conexión entre la poesía de Imra'ul Qays y el Corán es tan obvia que el musulmán no puede sino sostener que ambos existieron con este último en la Tabla Celestial desde toda la eternidad. ¿Qué responderá entonces? ¿Que las palabras fueron tomadas del Corán e incorporadas al poema? -una imposibilidad-. ¿O que su escritor no fue realmente Imra'ul Qays, sino algún otro que, después de la aparición del Corán, tuvo la audacia de citarlas allí tal como aparecen ahora? -¡algo bastante difícil de probar!

Para concluir este capítulo, no tenemos dificultad en afirmar con plena seguridad que las costumbres, ritos y creencias de los antiguos árabes formaron una de las fuentes más importantes del Corán.

Capítulo III. Hasta qué punto algunas doctrinas e historias del Corán y la tradición fueron tomadas de los comentaristas judíos, y algunas costumbres religiosas de los sabeos

En la época en que Mahoma se esforzaba al máximo por apartar a su pueblo de la idolatría y llevarlo a la fe de Abraham, los árabes no contaban con escritos religiosos que todos reconocieran en común, de modo que era sumamente difícil hacerles ver los males de sus creencias nativas. Había tres religiones en la península: la sabea, la judía y la cristiana, cada una de las cuales, como esperamos demostrar, contribuyó a alimentar al Islam, que al principio era como un niño en su cuna.

Los sabeos han desaparecido. No queda rastro de ellos en ninguna parte, e incluso de su historia se sabe muy poco. Según nos dicen las autoridades orientales, [21] que fueron los primeros de todos los pueblos que habitaron Siria; que derivaron su fe de Set e Idris; y que poseían un libro llamado *Páginas de Set* , en el que se inculcaba la rectitud, la verdad, la valentía, el cuidado de los pobres y el evitar el mal. Tenían siete horarios para la oración, cinco de los cuales eran a la misma hora elegida por el Profeta. Oraban también por los muertos, pero sin postrarse; ayunaban treinta días desde la noche hasta el amanecer, y también si salía alguna luna nueva mal, durante el resto del mes; observaban la oración del Eid desde la puesta de sus cinco estrellas; y veneraban la Kaaba. De aquí vemos que los sabeos conservaban muchas observancias todavía vigentes entre los musulmanes.

Nos dirigimos a los judíos. Por supuesto, todos sabemos lo numerosa y poderosa que era esta raza en Arabia en la época de Mahoma, y especialmente antes de la Hégira. Entre sus tribus principales se encontraban los Banu Quraiza, Qainuqa'a y Nadhir, que tenían sus tres aldeas en las cercanías de Medina.

Cuando se hizo evidente que los judíos no reconocerían en modo alguno el oficio profético de Mahoma, éste libró varias batallas severas contra ellos y, no sin dificultad, o bien los tomó prisioneros y los mató a espada, o bien los expulsó del país. Ahora bien, aunque estos judíos eran un pueblo ignorante,

poseían y conservaban cuidadosamente la Torá, los Salmos, etc., y eran llamados (como también los cristianos) *El Pueblo del Libro* . Aunque la nación en general sabía poco o nada de hebreo, sin embargo (como los judíos que vemos en Persia en la actualidad) estaban familiarizados con las historias del Talmud y los cuentos tontos que habían llegado de sus antepasados, y que, al ser ignorantes de sus propios libros sagrados, consideraban santos y divinos.

Los árabes ignorantes de la época consideraban a sus vecinos, los judíos, con honor y respeto, como descendientes de Abraham y poseedores de la palabra de Dios. Por eso, cuando el Profeta se apartó de los ídolos, considerados odiosos para el Todopoderoso, y trató de llevar a su pueblo de nuevo a la fe de Abraham, se dedicó con el máximo cuidado a aprender en qué consistían las enseñanzas, costumbres y obligaciones de esa fe. Al compararlas con el Corán y la tradición, encontramos la similitud más estrecha entre los dos. Así, el Corán en su totalidad da testimonio de la fe de Abraham, de la verdad de la religión judía y del origen celestial de sus libros divinos. En ese sentido, se encontrarán los siguientes pasajes: "No discutáis con la Gente del Libro, sino de la manera más suave, exceptuando a los que se comportan injuriosamente; y decid: 'Creemos en lo que se os ha revelado; “Nuestro Dios y vuestro Dios es Uno, y ante Él nos sometemos”. Y también: “Di: Creemos en Dios, y en lo que fue revelado a Abraham e Ismael, a Isaac y a Jacob y a las tribus; y en lo que fue transmitido a Moisés y a Jesús, y en lo que fue transmitido a los profetas por el Señor. No hacemos distinción entre ninguno de ellos; y ante Él nos sometemos”. En este período, también, Mahoma hizo de la Santa Casa (Jerusalén) la *qibla* de sus seguidores, siendo entonces (y desde entonces ha permanecido) la *qibla* de los judíos.

A esto se podría objetar que Mahoma, como el “profeta analfabeto”, [22] Debía de ser un ignorante, y ¿cómo podía haber obtenido todo este conocimiento de la literatura judía? Pero incluso admitiendo que hubiera sido así, todavía le habría resultado bastante fácil aprender todo acerca de sus creencias, costumbres y cuentos de sus compañeros, como 'Ubaid-Allah, Waraqa, o incluso él mismo de sus amigos judíos. Porque esta gente, aunque tenía un conocimiento imperfecto de las Escrituras del Antiguo Testamento, conocía bien los cuentos tontos que circulaban entre la nación judía. Y ahora, si comparamos el Corán con los cuentos del Talmud y otros libros que todavía circulan entre los judíos, resulta evidente que aunque el Corán habla de Abraham y de muchos otros que leemos en la Torá, todas las historias

disparatadas que nos cuenta están tomadas de fuentes tradicionales judías. Y ahora daremos algunos ejemplos para probar que es así.

PRIMERO. *Caín y Abel.—En* la sura v. 30-35 tenemos el siguiente pasaje:

Cuéntales la historia verdadera de los dos hijos de Adán. Cuando ofrecieron su sacrificio, y fue aceptado de uno de ellos, pero no aceptado del otro, Caín dijo: «Te mataré». Abel respondió: «Dios sólo acepta (las ofrendas) de los piadosos. Si extiendes tu mano contra mí para matarme, yo no extenderé mi mano para matarte, porque temo a Dios, el Señor de todos los mundos. Deseo que cargues con mi pecado y con el tuyo propio, y te conviertas en un morador del Fuego, porque ése es el castigo del opresor». Pero el alma de Caín lo inclinó a matar a su hermano, y lo mató; entonces se convirtió en uno de los destruidos. Y Dios envió un cuervo que rasgó la tierra para mostrarle cómo debía ocultar el cuerpo de su hermano. Él dijo: «¡Ay de mí! No puedo ser como este cuervo»; y se convirtió en uno de los que se arrepienten (v. 35). Por esta causa escribimos a los hijos de Israel: quien mate a un alma, sin haber matado a ningún alma ni cometido maldad en la tierra, será como si hubiera matado a toda la humanidad; y quien salve con vida a un alma, será como si hubiera salvado a toda la humanidad.

Ahora bien, esta conversación y asunto de Caín y Abel, tal como se relata arriba en el Corán, nos ha sido contado de diversas maneras por los judíos. [23] Así, cuando Caín, según ellos, dijo que no había castigo por el pecado ni recompensa por la virtud, Abel, sosteniendo exactamente lo contrario, fue asesinado por Caín con una piedra. Así también en el libro *Pirke Rabbi Eleazer* , encontramos la fuente del entierro de Abel como se describe en el Corán, sin que haya ninguna diferencia excepto que el cuervo indica el modo a Adán en lugar de a Caín, como sigue: “Adán y Eva, sentados junto al cadáver, lloraron sin saber qué hacer, porque aún no tenían conocimiento del entierro. Un cuervo se acercó, tomó el cuerpo muerto de su compañero y, habiendo escarbado en la tierra, lo enterró de esta manera ante sus ojos. Adán dijo: 'Sigamos el ejemplo del cuervo', y así tomó el cuerpo de Abel y lo enterró de inmediato”.

Si el lector lee el último versículo [35] de la cita anterior de la sura V del Corán, verá que no tiene conexión con el anterior. La relación se explica así en

la Mishnah Sanhedrin, donde al citar del Génesis el versículo: "La voz de la sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra", [24] El comentarista escribe lo siguiente: "En cuanto a Caín, que mató a su hermano, el Señor, al dirigirse a él, no dice: "La voz de la sangre de tu hermano clama", sino "la voz de su sangre", es decir, no sólo su sangre, sino la de sus descendientes; y esto para mostrar que, puesto que Adán fue creado solo, el que mata a un israelita es, por el plural que se usa aquí, contado como si hubiera matado al mundo entero; y el que salva a un solo israelita es contado como si hubiera salvado al mundo entero". Ahora bien, si observamos el versículo treinta y cinco del texto citado anteriormente, se encontrará que es casi exactamente igual a estas últimas palabras de este antiguo comentario judío. Pero vemos que sólo se da una parte en el Corán, y la otra parte se omite. Y esta parte omitida es el vínculo que une los dos pasajes del Corán, sin el cual son ininteligibles.

SEGUNDO. *Abraham es salvado del fuego de Nimrod.*— La historia está dispersa en varios pasajes del Corán, principalmente en los que se mencionan a continuación. [25] Ahora bien, quien lea estos, así como los registros tradicionales de los musulmanes, [26] Enseguida se dará cuenta de que la historia que allí se cuenta ha sido tomada de uno de los antiguos libros judíos llamado *Midrash Rabbab.* Para que esto quede claro, primero debemos mostrar la historia tal como se da en el Corán y los escritos musulmanes, y luego compararla con la historia judía del libro mencionado anteriormente.

En una obra de Abdul Feda tenemos la historia musulmana de la siguiente manera. [27]

Azar, el padre de Abraham, solía construir ídolos y entregárselos a su hijo para que los vendiera. Así que Abraham iba de un lado a otro llorando: "¿Quién comprará lo que le hará daño y no le beneficiará?". Entonces, cuando Dios Todopoderoso le ordenó que llamara a su pueblo a la unidad divina, su padre rechazó el llamado, y lo mismo hizo su pueblo. Así, el asunto se extendió hasta que llegó a Nimrod, hijo de Cus, rey del país... quien tomó al padre Abraham y lo arrojó a un fuego feroz; pero el fuego se enfrió y fue agradable para Abraham, quien salió de él después de algunos días.

Nuevamente en el *Araisb al-Majalis* leemos:

Antes de esto, cuando Abraham salió una noche de su cueva y vio las estrellas antes de que saliera la luna, dijo: "Éste es mi Salvador". [28] *Y cuando la noche lo cubrió, vio una estrella y dijo: «Éste es mi Señor». Y cuando se puso, dijo: «No amo a los que se ponen». Y cuando vio salir la luna, dijo: «Éste es mi Señor». Pero cuando se puso, dijo: «En verdad, si mi Señor no me dirige, seré de los que se extravían». Y cuando vio salir el sol, dijo: «Éste es mi Señor; éste es el más grande* » . *Pero cuando se puso, dijo: «¡Oh, pueblo mío! En verdad, estoy libre de lo que asociáis con Dios. En verdad, dirijo mi rostro hacia Aquel que ha creado los cielos y la tierra. Soy ortodoxo y no uno de los idólatras* » .

Dicen que el padre de Abraham solía hacer imágenes de ídolos y dárselas a Abraham para que las vendiera. Abraham, al llevarlas, gritaba: «Esto no le hará daño ni le servirá de nada al que las compre», de modo que nadie le compró. Y cuando no se vendió, llevó una imagen al arroyo y, golpeando su cabeza, decía: «¡Bebe, pobre mío!» en tono de burla, para que lo oyeran su pueblo y los paganos que lo rodeaban. Así que, cuando su pueblo protestó, dijo: « *¡Ah! Discutís conmigo acerca de Dios, y en verdad Dios me ha dirigido...». Y éste es nuestro argumento con el que proporcionamos a Abraham a su pueblo. Elevamos la dignidad de quien queremos, pues tu Señor es sabio y conocedor.* [29] Al final, Abraham venció a su pueblo con estos argumentos. Luego llamó a su padre Azar a la verdadera fe y le dijo: *«¡Oh, padre mío! ¿Por qué adoras lo que ni oye ni ve y que, sin embargo, no te aprovecha en nada?* », y así hasta el final de la historia. [30] Pero su padre rechazó aquello a lo que Abraham lo había llamado, por lo que Abraham exclamó en voz alta a su pueblo que estaba libre de lo que ellos adoraban, y así les hizo saber su fe. Dijo: *"¿Qué pensáis? Lo que vosotros adoráis, y también vuestros antepasados, son mis enemigos, excepto sólo el Señor de los mundos "* . [31] Dijeron: «¿A quién, pues, adoras?» Respondió: «Al Señor de todos los mundos». «¿Te refieres a Nimrod?» «No, sino a aquel que me creó y me guía», etc. El asunto se difundió entre la gente hasta que llegó a oídos del tirano Nimrod, quien lo mandó llamar y le dijo: «¡Oh Abraham! ¿Consideras como tu dios a aquel que te ha enviado? ¿Llamas a su adoración y hablas de su poder a quienes adoran a otros que no son él?» *R. «Mi Señor, el que da la vida y da la muerte* » . [32] *N.* "Yo doy la vida y hago morir". A. "¿Cómo haces tú para que viva y para que muera?" N. "Tomo a dos hombres que merecen la muerte por mis manos: a uno lo mato, si muere; al otro lo perdono, si vuelve a vivir". A lo que Abraham respondió: *"En verdad, Dios trae el sol desde el Este; ahora tú hazlo desde el Oeste "* . [33]

Entonces Nimrod se quedó perplejo y no le respondió nada. El pueblo se fue a celebrar su fiesta *y* Abraham, aprovechando la oportunidad, rompió todos los ídolos, salvo el más grande. La historia continúa así:

Cuando hubieron preparado la comida, la pusieron delante de sus dioses y dijeron: «Cuando llegue el momento volveremos, y los dioses, habiendo bendecido la carne, comeremos de ella». Así que, cuando Abraham miró a los dioses y lo que estaba puesto delante de ellos, dijo burlonamente: « *¡Ah! ¡No coméis!».* Y al no recibir respuesta, dijo: « *¿Qué os pasa que no habláis?». Y se volvió hacia ellos y los hirió con su mano derecha.* [34] Y siguió hiriéndolos con un hacha que tenía en la mano, hasta que no quedó más que el más grande; y sobre su cuello colgó el hacha. [35] Cuando el pueblo volvió de su *casa* a la casa de sus dioses y la vio en tal estado, dijeron: *«¿Quién ha hecho esto a nuestros dioses? En verdad es un malvado». Respondieron:* « *Hemos oído a un joven que hablaba de ellos; lo llaman Abraham.* Creemos que es él quien lo ha hecho». Cuando esto llegó a oídos del tirano Nimrod y de sus hombres principales, *dijeron* : *«Traedlo ante los ojos del pueblo; quizá ellos den testimonio* de que él ha hecho esto». Y tenían miedo de apresarlo sin pruebas. [36] Entonces lo trajeron y le dijeron: *«¿Has hecho esto con nuestros dioses, oh Abraham?* » Él respondió: « *No, sino que ese gran dios lo ha hecho.* Se enojó porque ustedes adoraron junto con él a estos ídolos pequeños, y él era mucho más grande que todos; y los rompió todos en pedazos. Ahora pregúntales si pueden hablar». [37] Cuando dijo esto, *se volvieron* y dijeron entre ellos: «En verdad, sois vosotros los transgresores... Nunca le hemos visto sin decirnos que transgredimos, teniendo esos ídolos pequeños y este grande». Así que les rompieron las cabezas a todos y se sorprendieron de que no hablaran ni se opusieran. Entonces dijeron (a Abraham): *«Seguro que sabes que no hablan».* Así que cuando terminó el asunto con Abraham, les dijo: « *¡Ah! ¿Acaso adoráis, en lugar de Dios, lo que no puede beneficiaros en absoluto ni puede dañaros? ¡Ay de vosotros* y *de lo que adoráis en lugar de Dios! ¡Ah! ¿No entendéis?»*

Cuando fueron derrotados y no pudieron responder, *gritaron: "¡Quemadlo y vengad a vuestros dioses si lo hacéis* !". Abdullah nos cuenta que el hombre que gritó así era un kurdo llamado Zeinum; y el Señor hizo que la tierra se abriera bajo él, y allí yace enterrado hasta el día del Juicio. Cuando Nimrod y su gente se reunieron para quemar a Abraham, lo encarcelaron en una casa y le construyeron una gran pira, como leemos en la sura Saffat: *"Dijeron: Construid*

una pira para él y arrojadlo al fuego ardiente ". Luego reunieron cantidades de leña y cosas para quemar; y así, por la gracia de Dios, Abraham salió del fuego sano y salvo, con las palabras en sus labios: " *Dios es suficiente para mí "* (sura xxxix. 39); y " *Él* es el mejor *Sustentador "* (sura iii. 37). Porque el Señor dijo: "¡Oh *Fuego!* Sé fresco *y agradable"* para Abraham. [38]

Ahora, comparemos la historia de Abraham que se cuenta entre los judíos con la misma historia que aparece en el Corán y la tradición que se menciona más arriba, y veamos en qué difieren o concuerdan. Lo que sigue es del Midrash Rabbah sobre Abraham sacado de Ur (Génesis 15:7).

Téraj hacía imágenes. Un día, al salir, le dijo a su hijo Abraham que las vendiera. Cuando un hombre vino a comprarlas, Abraham le preguntó qué edad tenía. "Cincuenta o sesenta años", respondió. "Es extraño", dijo el otro, "que un hombre de sesenta años adore cosas que apenas tenían unos días". Al oír esto, el hombre, avergonzado, siguió adelante. Entonces una mujer que llevaba en la mano una copa de harina de trigo dijo: "Coloca esto delante de los ídolos". Entonces Abraham se levantó, tomó su bastón en la mano y, después de romper los ídolos con él, puso el bastón en la mano del más grande. Su padre se acercó y gritó: "¿Quién ha hecho todo esto?". Abraham dijo: "¿Qué se te puede ocultar? Una mujer que llevaba una copa de harina de trigo me pidió que la pusiera delante de los dioses; la tomé y la puse delante de ellos. Uno dijo: "Yo la comeré primero", y otro: "Yo comeré primero". Entonces el más grande tomó el bastón y los rompió a todos en pedazos". Su padre: "¿Por qué me cuentas semejantes tonterías? ¿Acaso saben estos?". Él respondió: "¿Acaso tu oído escucha lo que dice tu boca?". Su padre lo agarró y lo entregó a Nimrod, quien le ordenó que adorara al Fuego. Abraham: "Adora más bien al Agua que apaga el Fuego". *N.* "Entonces adora al Agua". *A.* "Adora más bien a lo que trae el Agua". *N.* "Entonces adora a la Nube". *A.* "En tal caso, adoremos al Viento que aleja a la Nube". *N.* "Entonces adora al Viento". *A.* "Adoremos más bien al Hombre que se opone al viento". Nimrod concluyó: "Si discutes conmigo sobre cosas que no puedo adorar más que al Fuego, a él te arrojaré; entonces, que el Dios que adoras te libre de él". Entonces Abraham descendió a las llamas y permaneció allí sano y salvo.

Si comparamos ahora esta historia judía con lo que vimos de ella en el Corán, no encontraremos muchas diferencias, y lo que no hay duda es que Mahoma la escuchó de oídos de los judíos. Lo que hace que esto sea más probable es que el padre de Abraham se llama *Azar en el Corán.* [39.] Tanto en el Midrash como en la Torá se le llama Terah. Pero el Profeta probablemente oyó el nombre en Siria (donde, como sabemos por Eusebio, el nombre tenía un sonido similar), y por eso lo recordaba.

Los musulmanes, por supuesto, sostienen que su Profeta obtuvo la historia de Abraham arrojado al fuego no de los judíos ni de los cristianos, sino a través de Gabriel, que descendió de lo alto; y como los judíos, siendo hijos de Abraham, la aceptaron así, el Corán, dicen, debe ser correcto. Pero sólo pudo haber sido la gente común entre los judíos la que lo creyó así, pues quienes tenían algún conocimiento de su origen debían haber conocido su puerilidad.

El origen de toda la historia se encuentra en Génesis 15:7: "Yo soy el Señor que te saqué de Ur de los caldeos". Ahora bien, *Ur* en babilónico significa "ciudad", como en *Ur* -Shalim (Jerusalén), "la Ciudad de la Paz". Y la Ur caldea significa "ciudad de paz". [40] fue la residencia de Abraham. Este nombre Ur se parece mucho en el habla a otra palabra, *Or* , que significa luz o fuego. Y así, siglos después, un comentarista judío, [41] Un ignorante del idioma babilónico, al traducir la Escritura al caldeo, puso el versículo anterior del Génesis, de la siguiente manera: "Yo soy el Señor que te libré del horno de fuego caldeo". El mismo escritor ignorante también tiene el siguiente comentario sobre Génesis 11:27: "Ahora bien, esto sucedió en un momento en que Nimrod arrojó a Abraham al horno de fuego, porque no quería adorar a los ídolos, y se le negó el permiso del fuego para hacerle daño" —una extraña confusión de palabras— *Ur,* la ciudad, por *Or,* luz y fuego. Es como si un persa, al ver la noticia de la partida del *correo inglés* , escribiera en su diario que un inglés había perdido la *piel,* sin saber que la misma palabra para piel en persa significa *el correo* en inglés.

No es extraño, entonces, que un judío ignorante haya confundido una palabra como ésta y la haya convertido en la base sobre la que construir la grandiosa historia del horno de fuego de Abraham. Pero es un tanto difícil comprender cómo un profeta como Mahoma pudo haber dado crédito a semejante fábula y haberla incluido en una revelación que se supone descendió del cielo. Y, sin embargo, la evidencia de todo ello es completa, como se cita arriba del escritor judío. Aparte de esto, sabemos por el Génesis

que Nimrod no vivió en los días de Abraham, sino siglos antes de su nacimiento. El nombre, de hecho, no está en el Corán, aunque se da libremente en los comentarios y la tradición musulmanes. Como si un historiador nos dijera que Alejandro Magno arrojó a Nadir Shah al fuego, sin saber los siglos transcurridos entre los dos, o que Nadir nunca fue arrojado así.

TERCERO. *Visita de la reina de Saba (Sheba) a Salomón.* —La historia de Balkis, reina de Saba, tal como se relata extensamente en el Corán, corresponde tan estrechamente con lo que encontramos en el II. Targum del Libro de Ester, que evidentemente fue tomada de él, tal como lo escuchó Mahoma de alguna fuente judía. Lo siguiente es de la sura del Ant (xxvii. 17 *y siguientes*):

Sus ejércitos se reunieron ante Salomón, compuestos de genios, hombres y pájaros, y fueron retenidos... Salomón sonrió a la hormiga y dijo: "¡Oh Señor! Haz que haga lo que es correcto y agradable para ti, para que me introduzcas entre tus siervos los justos". Y vio a los pájaros y dijo: "¿Por qué no veo a Hudhud (avefría)? ¿Está entre los ausentes? En verdad la castigaré con un castigo severo, o la mataré a menos que traiga una excusa justa". Pero ella no esperó mucho y dijo: "He visto un país que tú no has visto: y vengo a ti desde Saba con ciertas noticias. Encontré a una hembra gobernando sobre ellos, rodeada de toda clase de posesiones, y teniendo un trono magnífico. La encontré a ella y a su gente adorando al Sol aparte de Dios. Satanás ha hecho que sus acciones les resulten agradables y los ha desviado del camino recto, y no están bien dirigidos, para que no adoren a Dios, que manifiesta lo que está en el cielo y en la tierra, y sabe lo que ocultan y lo que descubren. ¡Dios! ¡No hay Dios sino Él, el Señor del gran trono! Salomón dijo: "Veremos si dices la verdad o estás entre los mentirosos. Ve con esta carta mía y, habiéndola entregado, dirígete y mira qué respuesta te dan". La reina, al recibirla, dijo: "¡Oh, nobles! En verdad, se me ha entregado una carta honorable. Es de Salomón. Es en nombre del Dios Más Misericordioso: "No os levantéis contra mí; venid sumisos a mí". Ella dijo: "¡Oh, nobles! Aconsejadme en el asunto; no lo resolveré hasta que seáis testigos de ello". Dijeron: "Somos hombres fuertes y de gran valor; Pero el asunto te pertenece a ti; mira, pues, lo que vas a ordenar». Ella dijo: «En verdad, los reyes, cuando entran en una ciudad, la devastan y maltratan a sus habitantes más poderosos; y así lo harán. Pero yo les enviaré regalos y esperaré a ver con qué regresan los mensajeros». Así que cuando fueron a ver a Salomón, él dijo: «¡Ah! ¿Me presentáis riquezas? En

verdad, lo que Dios me ha dado es mejor que lo que os ha dado a vosotros, pero os regocijáis con vuestros regalos. Volved a ellos; seguramente vendremos a ellos con un ejército que no podrán resistir, y los expulsaremos de allí humillados y despreciables. Oh, nobles (continuó él), ¿quién de vosotros me traerá su trono, antes de que ellos se sometan a mí?». Un gigante de los genios gritó: «Te lo traeré antes de que te levantes de tu lugar, porque soy fuerte en esto y se puede confiar en mí». Y alguien que conocía las Escrituras dijo: "Te lo traeré en un abrir y cerrar de ojos". Cuando lo vio, dijo: "Es un favor de mi Señor, para que me pruebe si soy agradecido o ingrato. El que es agradecido lo es para su propio beneficio, pero el que es ingrato, en verdad el Señor es rico y benéfico". Y dijo: "Modifica su trono, para que podamos ver si está bien dirigida o si está entre los que no lo están". Cuando ella llegó, se le dijo: "¿Es este tu trono?". Ella dijo: "Es como si lo fuera; y se nos ha concedido el conocimiento antes de esto, y estamos resignados (a Dios)". Pero lo que ella adoraba además la había desviado, porque era de un pueblo incrédulo. Se le dijo: "Entra en el palacio". Y cuando lo vio, se imaginó que era una gran superficie de agua, y descubrió sus piernas, y dijo: "En verdad es un palacio con suelo de cristal". Y ella dijo: "En verdad he hecho daño a mi propia alma, y me entrego, junto con Salomón, a Dios, el Señor de todas las criaturas". [42]

Tal es el relato que el Corán nos da de la reina de Saba. Lo que nos dice del trono difiere muy poco del Targum, donde se dice que perteneció a Salomón y que no había otro igual en ningún país. Había seis escalones de oro para subir, y en cada uno de ellos doce leones dorados, mientras que doce águilas de oro estaban posadas alrededor. Otras veinticuatro águilas proyectaban su sombra desde arriba sobre el rey, y cuando él quería moverse a cualquier parte, estas poderosas águilas descendían y levantaban el trono y lo llevaban a donde quisiera. Así, según el Targum, cumplían la misma función que el Corán nos dice que cumplían los genios. Pero por lo demás, en lo que respecta a la reina de Saba, su visita a Salomón, la carta que él le envió, etc., hay una semejanza maravillosa entre los dos, excepto que, en lugar de la avefría del Corán, el Targum habla de un gallo rojo, ¡lo que no es una diferencia muy vital después de todo! La historia completa se cuenta en el Targum de la siguiente manera:

En otra ocasión, cuando el corazón de Salomón se alegraba con el vino, mandó traer a las bestias de la tierra, a las aves del cielo, a los reptiles de la tierra, a

los demonios de arriba y a los genios, para que danzaran a su alrededor, a fin de que todos los reyes que lo esperaban pudieran contemplar su grandeza. Y todos los escribas reales fueron convocados por sus nombres ante él; de hecho, todos estaban allí excepto los cautivos y prisioneros y los encargados de ellos. En ese momento, el gallo rojo, que estaba disfrutando, no pudo ser encontrado; y el rey Salomón dijo que debían apoderarse de él y traerlo por la fuerza, y de hecho trató de matarlo. Pero en ese momento el gallo apareció en presencia del rey y dijo: "¡Oh Señor, rey de la tierra! habiendo aplicado tu oído, escucha mis palabras. Apenas hace tres meses que tomé la firme resolución de no comer ni una migaja de pan ni beber una gota de agua hasta que hubiera visto el mundo entero y emprendido mi vuelo sobre él, diciéndome a mí mismo: «Debo conocer la ciudad y el reino que no están sujetos a ti, mi señor rey». Entonces encontré la ciudad fortificada de *Qitor* en las tierras orientales, y alrededor de ella hay piedras de oro y plata en las calles tan abundantes como escombros, y árboles plantados desde el principio del mundo, y ríos para regarla, que fluyen desde el jardín del Edén. Allí hay muchos hombres que llevan guirnaldas del jardín cercano. Disparan flechas, pero no saben usar el arco. Están gobernados por una mujer, llamada reina de Saba. Ahora, si le place a mi señor rey, tu siervo, después de haberme atado el cinto, partirá hacia el fuerte de Qitor en Saba; y después de haber atado a sus reyes con cadenas y a sus nobles con eslabones de hierro, los traerá ante tu presencia». La propuesta agradó al rey, y los escribas prepararon un despacho, que fue colocado bajo el ala del pájaro, y voló alto en el cielo. Se hizo fuerte rodeado por una multitud de pájaros, y llegó al fuerte de Saba. Por casualidad, la reina de Saba estaba afuera por la mañana adorando al mar; y el aire se oscureció por la multitud de pájaros, se alarmó tanto que rasgó sus ropas en angustia y angustia. Justo entonces el gallo se posó junto a ella, y ella, al ver la carta bajo su ala, la abrió y la leyó de la siguiente manera: "El rey Salomón te envía su saludo, y dice: 'El Alto y Santo me ha puesto sobre las bestias del campo, etc.; y los reyes de los cuatro lados envían a preguntar por mi bienestar. Ahora bien, si te place venir y preguntar por mi bienestar, te pondré por encima de todos ellos. Pero si no te agrada, enviaré reyes y ejércitos contra ti; las bestias del campo son mi pueblo, las aves del cielo son mis jinetes, los demonios y los genios tus enemigos, para encarcelarte, matarte y alimentarte. Cuando la reina de Saba lo oyó, rasgó nuevamente sus vestidos y, enviando a buscar a sus nobles, les pidió consejo. Ellos no conocían a Salomón, pero le aconsejaron que enviara barcos por el mar, llenos de hermosos adornos y gemas, junto con 6000 niños y niñas con vestidos de púrpura, que habían nacido todos al

mismo tiempo; también que enviara una carta prometiendo visitarlo antes de fin de año. Fue un viaje de siete años, pero ella prometió venir en tres. Cuando por fin llegó, Salomón envió un mensajero resplandeciente con un atuendo brillante, como el alba, para recibirla. Cuando llegaron juntos, ella bajó de su carruaje. "¿Por qué haces eso?", preguntó. "¿No eres tú Salomón?", dijo ella. "No, yo no soy más que una sierva que está en su presencia". La reina inmediatamente dirigió una parábola a sus seguidores en elogio de él, y luego fue conducida por él a la corte. Salomón, al oír que ella había llegado, se levantó y se sentó en el palacio de cristal. Cuando la reina de Saba lo vio, pensó que el suelo de cristal era agua, y al cruzar al otro lado se levantó las vestiduras. Cuando Salomón vio el vello de sus piernas, le gritó: "Tu belleza es la belleza de las mujeres, pero tu cabello es como el cabello de los hombres; el cabello es bueno en el hombre, pero no es apropiado en la mujer". A lo que ella dijo: "Señor, tengo tres enigmas que plantearte. Si puedes responderlos, sabré que eres un hombre sabio; pero si no, que eres como todo lo que te rodea". Cuando él hubo respondido a los tres, ella respondió, asombrada: "Bendito sea el Señor tu Dios, que te ha colocado en el trono para que puedas gobernar con rectitud y justicia". Y dio a Salomón mucho oro y plata; y él le daba todo lo que ella deseaba.

En la declaración judía, vemos que la reina planteó varios enigmas para que Salomón los resolviera; y aunque esto no se menciona en el Corán, sí se menciona en las tradiciones musulmanas. Lo mismo sucede con la historia de sus piernas; pues en el *Araish al-Majalis* encontramos lo siguiente: "Cuando la reina estaba a punto de entrar en el palacio, imaginó que el suelo de cristal era una lámina de agua, y entonces *descubrió sus piernas,* es decir, para pasar a Salomón; y he aquí que sus piernas y pies estaban cubiertos de pelo; y cuando Salomón vio esto, apartó la vista de ella y gritó: 'El suelo es de cristal liso'".

Aquí nos preguntamos si hay algo de realidad en toda esta historia. De hecho, hay mucha, como encontramos en el Primer Libro de los Reyes, 10:1-11: [43] que es el siguiente:

Cuando la reina de Sabá oyó la fama de Salomón por el nombre de Jehová, vino a probarle con preguntas difíciles. Vino, pues, a Jerusalén con un séquito muy grande, con camellos cargados de aromas, y oro en gran abundancia, y piedras preciosas; y cuando llegó a Salomón, le habló de todo lo que tenía en su

corazón. Y Salomón le declaró todas sus preguntas; no hubo cosa oculta al rey que él no le descubriera. Cuando la reina de Sabá vio toda la sabiduría de Salomón, y la casa que había edificado, y la comida de su mesa, y las habitaciones de sus siervos, y el estado de sus ministros, y sus vestidos, y sus maestresalas, y la subida con que subía a la casa de Jehová, se quedó sin ánimo. Y dijo al rey: Verdad es lo que oí en mi tierra acerca de tus hechos y de tu sabiduría. Pero yo no creía en sus palabras hasta que vine, y mis ojos lo vieron; y he aquí que ni siquiera se me había dicho la mitad. Tu sabiduría y tu prosperidad superan la fama que yo había oído. Bienaventurados tus hombres, bienaventurados estos tus siervos que están continuamente delante de ti, y oyen tu sabiduría. Bendito sea el Señor tu Dios, que se agradó de ti para ponerte sobre el trono de Israel; porque el Señor amó eternamente a Israel, y te ha puesto por rey, para hacer juicio y justicia. Y dio al rey ciento veinte talentos de oro, y gran cantidad de especias aromáticas, y piedras preciosas; nunca más hubo tanta abundancia de especias aromáticas como las que dio la reina de Sabá al rey Salomón.

Éstos son los hechos de la visita de la reina, y no son pura ficción. Los propios judíos lo admiten, con excepción, por cierto, del magnífico trono de Salomón, aunque no de su elevación. El relato del Corán sobre el reinado de Salomón sobre demonios, genios, etc., concuerda plenamente con lo que hemos citado del Targum; y es curioso descubrir, como nos dicen los judíos eruditos, que el origen de la noción se encuentra en la similitud de dos palabras hebreas: [44] con dos palabras afines que significan *demonios* y *genios,* y el comentarista ignorante al confundirlas llevó al extraño error.

Para concluir nuestra exposición del fantástico relato que hemos citado del Tárgum judío, podríamos decir que nos recuerda a las historias que encontramos en Las mil y una noches. Pero es extraño que el Profeta no lo haya visto así. Habiéndolo oído de sus amigos judíos, evidentemente creyó que lo habían leído en sus Sagradas Escrituras inspiradas y, como tal, lo introdujo, como vemos, en el Corán.

CUARTO. *Harut y Marut.* Hay muchas otras historias en el Corán tomadas de los detalles fantásticos de los escritores judíos; pero nos contentaremos con ésta antes de entrar en cuestiones más generales. Primero recitaremos la historia de esos dos espíritus tal como se da en el Corán y la tradición, y luego

la compararemos con la misma que cuentan los escritores judíos. El pasaje en el Corán es éste: “Salomón no era un incrédulo; pero los demonios no creyeron. Enseñaron a los hombres la hechicería, y lo que fue enviado a los dos ángeles en Babel: Harut y Marut. Sin embargo, estos no enseñaron a nadie hasta que dijeron: “En verdad somos una tentación, por lo tanto no seas un incrédulo”. [45]

Lo siguiente es del *Araish al-Majalis*

Los comentaristas dicen que cuando los ángeles vieron las malas acciones de la humanidad ascendiendo al cielo (y eso fue en los días de Idris), se angustiaron y se quejaron de ellos de esta manera: “Has elegido a estos para que sean los gobernantes de la tierra, y he aquí que pecan contra ti”. Entonces dijo el Todopoderoso: “Si os enviara a la tierra y os tratara como los he tratado a ellos, haríais exactamente lo que ellos hacen”. Dijeron: “Oh Señor nuestro, no nos correspondería pecar contra ti”. Entonces dijo el Señor: “Escoged dos ángeles de los mejores de vosotros, y los enviaré a la tierra”. Así que eligieron a Harut y Marut; que estaban entre los mejores y más piadosos entre ellos. Versión de AI-Kalby: El Todopoderoso dijo: “Escoged a tres”: así que eligieron a Azz (es decir, Harut), y Azabi, (es decir, Marut), y Azrael; Y el Señor cambió los nombres de los dos cuando cayeron en pecado, como cambió el nombre del Diablo, que era Azazil. Y Dios puso en sus corazones la misma lujuria carnal que en los hijos de Adán; y enviándolos a la tierra, les ordenó gobernar con rectitud entre la humanidad, evitar la idolatría, no matar sino por una causa justa, y mantenerse libres de fornicación y bebidas fuertes. Ahora bien, cuando Azrael sintió lujuria en su corazón, oró al Señor para que lo aliviara, y fue llevado al cielo, y durante cuarenta años no pudo levantar la cabeza de vergüenza ante su Creador. Pero los otros dos permanecieron firmes, juzgando al pueblo durante el día, y cuando llegó la noche ascendieron a los cielos, adorando el nombre del Todopoderoso. Catada nos dice que antes de que pasara un mes cayeron en tentación; En efecto, Zohra, una de las mujeres más hermosas (de la que Aly nos dice que era reina de una ciudad de Persia), tenía una cita con ellos, y cuando la vieron se enamoraron de ella y quisieron tenerla, pero ella se negó y se fue. Al segundo día volvió de nuevo y ellos hicieron lo mismo; pero ella dijo: «No, a menos que adoréis lo que yo adoro, y os inclinéis ante este ídolo, o matéis almas, o bebáis vino». Ellos respondieron: «No podemos hacer estas cosas, que Dios ha prohibido»; y ella se fue. Al tercer día volvió de nuevo con una copa de vino y su corazón se inclinó hacia ellos;

así que cuando la pidieron, ella dijo lo mismo que ayer, pero ellos respondieron: «Rezar a otro que no sea Dios es algo serio, y también lo es matar a alguien; el más fácil de los tres es beber el vino». Así que bebieron el vino y, emborrachándose, se abalanzaron sobre ella y cometieron adulterio; y uno lo vio, y lo mataron. Y se dice que adoraron a un ídolo, y el Señor transformó a Zohra en una estrella. Aly y otros nos cuentan que ella dijo: "No os acerquéis a mí hasta que me enseñéis aquello por lo que podéis ascender a los cielos". Ellos respondieron: "Ascendemos en el nombre del gran Dios". De nuevo ella dijo: "No os acerquéis a mí hasta que me enseñéis lo que es eso". Así que le enseñaron; y ella, repitiéndolo inmediatamente, ascendió a los cielos, y el Señor la transformó en una estrella.

Volviendo ahora a los judíos, el mismo relato se da en dos o tres lugares del Talmud, especialmente en este extracto del Midrash Yalkut:

Cuando los discípulos de Rabí José le preguntaron por Azael, les dijo lo siguiente: "Después del Diluvio, prevaleciendo la adoración idólatra, el Santo se enojó. Entonces dos ángeles, Shamhazai y Azael, se levantaron y se dirigieron a él y le dijeron: "Oh Señor del Universo, cuando creaste el mundo, ¿no te dijimos: "¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él?" y ahora estamos ansiosos por él". El Señor confió: "Bien sé que si se os envía a gobernar la tierra, vuestras malas pasiones se apoderarán de vosotros y os convertiréis en tiranos de la humanidad". Ellos respondieron: "Si nos das permiso y moramos entre ellos, verás de qué manera santificaremos tu nombre". "Ve, pues", dijo, "y mora entre ellos".

Poco después, Shamhazai vio a una hermosa doncella llamada Esther, y volviendo sus ojos hacia ella para que viniera y estuviera con él, ella dijo: "No puedo entregarme a ti hasta que me enseñes ese gran nombre por el cual puedes ascender a los cielos". Él se lo dijo, y ella, habiéndolo dicho, ascendió hacia arriba sin mancharse. Entonces dijo el Santo: "Puesto que se ha mantenido limpia de toda mancha, será elevada en lo alto entre las Siete Estrellas, para allí dar alabanza al Señor". Inmediatamente los dos salieron y se juntaron con las hermosas hijas de los hombres, y les nacieron hijos. Y Azael adornó a las mujeres que le gustaban con toda clase de hermosos adornos. [Azrael es el mismo que en el Talmud se llama Azael.]

Ahora bien, quien compare las dos historias juntas debe ver que concuerdan, excepto que en la musulmana los ángeles se llaman Harut y Marut, y en la judía, Shamhazai y Azael. Pero si buscamos de dónde provienen los nombres en el Corán y la tradición, se verá que Harut y Marut eran dos ídolos adorados en Armenia, ya que en los escritores de ese país se habla de ellos así, como en el siguiente pasaje de uno de ellos:

Ciertamente Horot y Morot, deidades tutelares del monte Ararat, y Aminabegh, y quizá otra que ahora no se conoce, eran ayudantes de la diosa femenina Aspandaramit. Estos la ayudaban y eran excelentes en la tierra.

En este extracto, Aspandaramit es el nombre de la diosa venerada antiguamente también en Irán; se nos dice que los zoroastrianos la consideraban el espíritu de la tierra y sostenían que todos los buenos productos de la tierra surgen de ella. Los armenios también consideraban a Aminabegh como el dios de los viñedos, y llamaban a Horot y Morot los asistentes del espíritu de la tierra, ya que los consideraban espíritus que tenían control sobre el viento para hacer que traiga lluvia. Se sentaban en la cima de la alta montaña Ararat y enviaban lluvias que fertilizaban la tierra; los dos eran, por tanto, gobernantes del viento. [47] Los armenios, imaginando que *Morot* venía de *Mor* , genitivo de *Mair,* "madre", formaron *Horot* de la misma manera a partir de *Hair,* "padre". Cuando también se dice que los dos ángeles bajaron para propagar la humanidad, el significado es que hicieron que la tierra produjera sus productos para ese fin. Zohra en hebreo se lee como Ishtar o Esther, la misma que antiguamente era adorada en Babilonia y Siria como la diosa sobre el nacimiento de los hijos y promotora de la pasión y el deseo. En prueba de todo esto, encontramos en las ruinas entre el Tigris y el Éufrates el nombre Ishtar en las baldosas primitivas. La historia de un tal Gilgamesh, de quien Ishtar se enamoró pero fue rechazada, ha sido descifrada en caracteres babilónicos antiguos en estas baldosas. Ishtar se le acercó con la corona sobre la cabeza y le pidió que la besara, y con muchas palabras amorosas y regalos que fuera su esposo, cuando él en su palacio tuviera una vida tranquila y feliz. Gilgamesh, burlándose, rechazó su oferta, tras lo cual ella ascendió al cielo y apareció ante el dios de los cielos. [48] Es notable que en esta historia primigenia se muestre que los idólatras de Babilonia sostenían

que Ishtar, es decir Zohra, ascendió a lo alto, exactamente como se nos dice en la tradición musulmana, así como también en los comentarios judíos.

Ahora bien, si buscamos la fuente del relato anterior, sin duda la encontraremos en lo que dice el Talmud sobre los ángeles asociándose con las mujeres, en su comentario a los dos versículos del Génesis citados a continuación. [49] Hablando del segundo versículo, un comentarista judío nos da la siguiente interpretación: "Fueron Samhazai y Uziel quienes en aquellos días descendieron del cielo". De ahí que veamos que todo el relato imaginativo ha surgido del error de este y otros comentaristas ignorantes. Pues la palabra *gigante,* como se muestra a continuación, fue malinterpretada por ellos para significar no a aquellos que tiránicamente "cayeron" sobre la pobre gente que los rodeaba, sino a ángeles que "bajaron, o cayeron del cielo". [50] Y este desafortunado error ha llevado a la difusión de la extraña idolatría que acabamos de narrar. Y no había ninguna razón aparente para el error, ya que en el Targum encontramos el nombre *(Nefilim)* explicado en su sentido correcto y natural como "gigantes". Pero poco a poco los judíos llegaron a amar los cuentos descabellados que se extendieron por todas partes; y así, en un libro falsificado atribuido a Enoc, se nos dice que 200 ángeles bajo Samyaza (es decir, Shamhazai) descendieron de los cielos para cometer adulterio en la tierra, como leemos:

Los ángeles del cielo, al ver a las hijas de los hombres, se enamoraron de ellas y se dijeron unos a otros: "Tomemos para nosotros a estas mujeres, las hijas de la humanidad, y engendremos hijos para nosotros". Y Samyaza, que era su jefe, dijo... Azaziel enseñó a los hombres a hacer espadas, dagas y escudos, y les enseñó a usar corazas. Y para las mujeres hicieron adornos de todo tipo, brazaletes, joyas, colirios para embellecer sus párpados, piedras preciosas de gran precio, vestidos de hermosos colores y dinero corriente.

Recordemos también que tenemos mención de esto en el Corán: "Los hombres aprendieron de estos dos (Harut y Marut) cómo causar una división entre un hombre y su esposa; pero no dañaron a nadie con ello excepto con permiso de Dios; y aprendieron lo que les dañaría y no les beneficiaría". [51] Esto es similar a lo que hemos visto arriba en el Midrash Yalkut, donde se nos dice que Azael embelleció a las hijas de los hombres con adornos para hacerlas hermosas y atractivas.

Pero se ha dicho suficiente para demostrar que la historia de Harut y Marut, tal como la encontramos en el Corán y los libros musulmanes, se deriva de fuentes judías.

QUINTO. *Algunas otras cosas que el Islam tomó de los judíos.* Si el tiempo lo permitiera, podríamos fácilmente contar muchas otras narraciones en el Corán, no en nuestras Escrituras sino tomadas de cuentos tontos de los judíos, sobre José, David, Saúl, etc.; pero el espacio no lo permite, excepto por unas pocas. Aquí, por ejemplo, está el relato de "Sinaí sobre sus cabezas" como lo tenemos en la sura vii. 172: "Y cuando alzamos la montaña sobre ellos, como si hubiera sido un dosel, y ellos imaginaron que estaba cayendo sobre ellos, (dijimos): 'Recibid lo que os hemos enviado con reverencia, y recordad lo que hay en él, si es posible que prestéis atención'; y tenemos otros dos pasajes (vv. 60 y 87) en la sura Bakr en el mismo sentido, el significado es que cuando los judíos se abstuvieron de aceptar la Torá, el Señor levantó el Monte Sinaí sobre sus cabezas para obligarlos a recibirla. Un escritor hebreo nos cuenta el mismo relato: "Levanté el monte para que fuera una cubierta sobre vosotros, como una tapa". [52] No hace falta decir que no hay nada parecido en la Torá. Sin embargo, la historia puede haber surgido (Éxodo XXXII. 19) del hecho de que cuando Moisés, al regresar del Monte Sinaí, vio a su pueblo adorando al becerro, "su ira se encendió y arrojó las tablas (de la Ley) de sus manos, y las rompió al pie del monte". Las palabras "al pie del monte" simplemente significan que arrojó las tablas al pie del Monte Sinaí. ¡Y de ahí toda esta ficción descabellada de que la montaña fue levantada sobre sus cabezas! Sólo podemos compararla con una historia hindú similar de una montaña levantada de manera similar sobre las cabezas del pueblo, muy similar a lo que tenemos en el Corán.

He aquí uno o dos relatos más de Moisés en el desierto; y el primero, el del becerro de oro que salió del fuego encendido por el pueblo en el Sinaí. El Corán nos dice que "Sameri también arrojó (lo que tenía) al fuego y les trajo un becerro corporal que mugía". [53] El origen de esta ficción lo encontramos en un escritor judío, [54.] El becerro, habiendo gritado en voz alta, salió y los hijos de Israel lo vieron. Rabí Yahuda dice que Sammael, desde dentro del becerro, hizo gritar al becerro para desviar a los israelitas. Sin duda, el Profeta recibió la información de los judíos en este asunto; es extraño que haya sido llevado a adoptar esta historia sin fundamento. Pero ha utilizado el nombre equivocado, al-Sameri. El nombre del pueblo, por supuesto, aparece a menudo en la Biblia,

y los judíos consideraban a los samaritanos como sus enemigos; pero como la ciudad de Samaria no surgió hasta unos cuatrocientos años después de Moisés, es difícil imaginar cómo llegó a figurar en esta historia. [55] También notamos que en este asunto el Corán se opone a la Torá, que nos dice que Aarón fue la persona que, por temor a los israelitas que lo rodeaban, hizo erigir el becerro de fundición. Otra historia, que se nos da dos veces en el Corán, [56] Es que cuando los israelitas insistieron en ver al Señor, fueron castigados con la muerte, pero finalmente fueron restaurados a la vida; y para agregar a la tonta historia se nos dice que fue la Torá la que pidió ayuda y así obtuvo su reavivamiento.

SEXTO. *Algunas otras cuestiones judías.* —En el Corán hay una serie de palabras caldeas y sirias que los musulmanes no han podido explicar correctamente, como *Torat, Jahannam* y otras similares. [57] Para conocer su significado hay que aprenderlo del hebreo, del caldeo y del siríaco, pues no son palabras árabes genuinas.

Las siguientes ideas son comunes tanto a judíos como a musulmanes:

En el Corán se nos habla de que hay siete cielos y siete pisos en el infierno, lo cual también encontramos en escritos judíos. [58] También tenemos relatos similares de los cielos y la tierra en fuentes sánscritas y también en la tradición musulmana; y también en historias de los libros zoroastrianos como la de que hay siete climas, etc.

En la sura xi. 9, se nos dice que el *trono de Dios está sobre las aguas;* y de manera similar, el judío Rashi, comentando Génesis 1. 2, dice: "el trono glorioso estaba en los cielos y se movía sobre la faz de las aguas". Además, los musulmanes nos dicen que el Señor designó a un ángel Malik como gobernante de Jehannam. De manera similar, los judíos hablan del Príncipe del Infierno; sólo los musulmanes lo llaman Malik, siguiendo a los antiguos idólatras de Palestina, que adoraban al Gobernante del Fuego como *Moloc* .

En la sura VII, 44 se menciona un muro o partición llamado *Aaraf* que separa el paraíso del infierno, de esta manera: "Y entre los dos un Velo, y sobre al-Aaraf (hay) hombres". Así, en el Midrash judío, cuando se pregunta cuál es la distancia entre el cielo y el infierno, la respuesta de un rabino es "un muro", y la de otro "un palmo"; y nuevamente, "Nuestros líderes nos dicen que los dos están tan cerca que un simple rayo de luz pasa de uno al otro". Y así

encontramos pasajes similares en los escritos avésticos y pahlavi, como "la distancia es como la que hay entre la luz y la oscuridad".

En tres pasajes del Corán, [59] Se nos habla de Satanás escuchando a escondidas y siendo expulsado a pedradas; otra idea tomada de los judíos, en uno de cuyos libros encontramos escrito de los Genios que "escuchaban detrás de la cortina" para obtener conocimiento de las cosas venideras.

En la sura 1.29 leemos: "El día que le digamos al infierno: "¿Estás saciado?", nos responderá: "¿Aún queda algo?". De manera similar, un autor judío dice: "El Príncipe del infierno dirá, día tras día: "Dame de comer para saciarme".

En las suras xi. 42 y xxiii. 27 se dice del Diluvio: "El horno se desbordó"; y en una obra judía tenemos esto: "Los habitantes del Diluvio fueron castigados con agua hirviendo".

Estas similitudes son interesantes porque muestran la estrecha conexión que existe entre el Corán y los comentarios judíos, pero ya se ha hablado bastante de ellas.

SÉPTIMO. *Usos religiosos del Islam tomados de los judíos.* Hay muchos, pero bastará mencionar dos o tres. Hemos visto que el ayuno del Ramadán ha sido tomado de los sabeos y no de los judíos; sin embargo, hay un punto que sin duda proviene de estos últimos, y se refiere a comer y beber por la noche durante el mes. En la sura ii. 83, leemos: "Comed y bebed hasta que podáis distinguir un hilo blanco de un hilo negro al amanecer, entonces cumplid el ayuno". En un libro judío [60] encontramos establecido de manera similar que "el comienzo del día es el momento en que se puede distinguir un hilo azul de un hilo blanco", una sorprendente coincidencia.

Además, los musulmanes de todos los países, a la hora fijada de sus cinco oraciones, dondequiera que se encuentren, ya sea en la casa o en la calle, realizan su devoción en el lugar, especialmente en los lugares por donde pasa la gente. Esta extraña práctica está exclusivamente reservada a ellos y no sería apropiada en ninguna otra religión. Pero en los días del Profeta había judíos en Arabia que usaban esta costumbre; pues muchos de ellos descendían de los fariseos, de quienes nuestro Salvador dijo: "Aman orar de pie en las sinagogas y en las esquinas de las calles, para ser vistos por los hombres". [61] Así, los compañeros de Muhammad, considerando a los judíos como la Gente del Libro

e hijos del padre Abraham, consideraron que tales prácticas descendían de él, y por lo tanto las adoptaron y las han continuado hasta el día de hoy, como vemos, sin cambios, aunque ya no las mantienen los propios judíos.

¿No le parece extraño al lector que, aunque el Corán atestigua repetidamente que nuestras Escrituras son la Palabra de Dios, sin embargo, sólo se toma una cita de ellas, a saber, la sura XXI. 105: "En verdad hemos escrito en los Salmos después de la mención (de la Ley) que mis siervos los justos heredarán la tierra" —una evidente referencia al Salmo XXXVII. 11: "Pero los mansos heredarán la tierra"?

Otros dos elementos tomados de los judíos. Todo musulmán considera que el Corán se encontraba en la mesa celestial (*Lauh*) desde antes de la creación del mundo, como se menciona en un pasaje ya citado: "Verdaderamente es el glorioso Corán, sobre una mesa preservada". [62] Ahora bien, antes de decir nada sobre esta mesa, cabe preguntarse si el Libro de los Salmos existía antes del Corán o no. Pues hemos citado anteriormente un versículo en el que se revela la herencia dada por el Señor a sus siervos, tal como se menciona en los Salmos antes de que se revelara el Corán. El Corán cita los Salmos: ¿no es evidente, por tanto, que los Salmos fueron anteriores al Corán? ¿Cómo pudo entonces el Corán, producido tan tarde en el mundo, haber sido colocado sobre la mesa celestial?

Ahora escuchemos lo que nos dice la tradición sobre esta mesa:

Se nos dice que el trono está hecho de una perla, como también lo está la mesa conservada, cuya altura es de 700 años de viaje, y su anchura de 300. Todo alrededor está adornado con rubíes. El Señor ordenó que se escribiera sobre ella lo que había obrado en la Creación, y así sucesivamente hasta el Día del Juicio: "En el nombre del Señor, el Compasivo y Misericordioso. Yo soy Dios y no hay otro fuera de mí. A quien acepte mi decreto, sea paciente con mi castigo y agradecido con mis misericordias, lo escribiré y lo colocaré junto con los justos; a quien no acepte mi decreto, que se aleje de debajo de mi cielo", etc. [63]

La fuente de esta historia se encuentra en los libros judíos, pero los musulmanes la han exagerado enormemente. En la Torá encontramos que

cuando Dios quiso dar los Diez Mandamientos, se dirigió a Moisés de esta manera, quien lo relata en Deuteronomio 10:1-5:

En aquel tiempo el Señor me dijo: «Lábrate dos tablas de piedra como las primeras, y sube a mí al monte, y hazte un arca de madera. Y yo escribiré en las tablas las palabras que estaban en las primeras tablas que quebraste, y las pondrás en el arca». Hice, pues, un arca de madera de acacia, y labré dos tablas de piedra como las primeras, y subí al monte con las dos tablas en mi mano. Y escribió en las tablas, conforme a la primera escritura, los diez mandamientos que el Señor os había hablado en el monte de en medio del fuego el día de la asamblea; y el Señor me las dio. Entonces me volví y descendí del monte, y puse las tablas en el arca que había hecho, y allí están, como el Señor me había mandado.

En otro lugar también se nos dice que las dos tablas fueron conservadas en el Arca de la Alianza, hecha por Moisés por orden del Señor. [64] Pero con el tiempo los judíos se imaginaron que todos los libros del Antiguo Testamento, incluso el Talmud mismo, estaban depositados en el Arca sobre las mesas. Al oír esto Mahoma sobre la Ley y las Escrituras judías, se imaginó lo mismo de las suyas y dijo (como se nos dice arriba) que el Corán también estaba colocado sobre la mesa preservada; y sus seguidores, al no entender de qué mesa celestial hablaba, ampliaron todo el asunto hasta convertirlo en la historia que se cuenta arriba.

Lo siguiente es del escritor judío, rabino Simeón:

¿Qué es lo que está escrito que el Señor le dijo a Moisés: Sube a mí al monte, y espera allí; y te daré tres tablas de piedra, y una ley, y mandamientos que he escrito, para que los enseñes? (Éxodo xxiv. 12). Las tablas son los Diez Mandamientos; y la Torá, la Ley que se lee; y los Mandamientos también significan la Mishná; y "lo que he escrito" significa los Profetas y las Sagradas Escrituras; y "para que los enseñes" apunta a la Guemará. Y de esto aprendemos que todo esto fue entregado a Moisés en el Monte Sinaí.

Ningún musulmán inteligente daría crédito ni por un momento a esta historia absurda, sabiendo que la Mishná no fue escrita hasta alrededor del

año 220 de la era cristiana; la Guemará de Jerusalén en el 430 d.C.; y la Guemará de Babilonia alrededor del 530 d.C. Pero los musulmanes ignorantes, creyéndolo todo, añadieron su propio Corán al resto, y así llegó esta miserable historia. El lector no pensará que sea necesario, estamos seguros, que se añada nada más del tipo mencionado, excepto esto, tal vez, que los propios judíos sostienen que las tablas son de una fecha más allá del tiempo; porque uno nos dice que fueron hechas "en la creación del mundo, al atardecer antes del día de reposo". [65]

El Monte Caf. —El origen de lo que los musulmanes nos cuentan sobre esta montaña claramente proviene de los judíos. Esto es lo que nos dice la tradición de los musulmanes:

El Señor Todopoderoso formó una gran montaña de crisólito verde (de allí proviene el verdor del cielo), llamada Monte Caf, y rodeó con ella toda la tierra; y es por eso por lo que el Todopoderoso juró y lo llamó Caf (véase sura 1. 1).

Y otra vez:

Un día, Abdallah le preguntó al Profeta qué formaba el punto más alto de la Tierra. "El monte Caf", dijo. "¿Y de qué está hecho el monte Caf?" "De esmeraldas verdes", fue la respuesta; "y de ahí proviene el verdor del cielo". "Has dicho la verdad, oh Profeta; ¿y cuál es la altura del monte Caf?" "Un viaje de quinientos años". "¿Y qué distancia hay a su alrededor?" "Un viaje de dos mil años".

Ahora bien, todas estas ideas extrañas se basan en el escrito judío llamado Hagigah, donde encontramos el siguiente comentario sobre la palabra *thohu* en Génesis 1.2: "Thohu es una línea verde *(cav* o *caf)* que rodea el mundo entero, y de ahí viene la oscuridad". Y así, los compañeros del Profeta, al oír esta explicación de la palabra *cav,* y sin entender lo que significaba, imaginaron que debía ser una montaña, o una sucesión de grandes montañas, que rodeaban el mundo y lo oscurecían.

De todo lo que se ha dicho hasta ahora, el lector debe tener claro que los escritos judíos, y especialmente los cuentos fantásticos del Talmud, constituyeron una de las principales fuentes del Islam. Y ahora debemos centrar nuestra atención en la influencia similar que ejerció sobre el Islam la religión cristiana, y especialmente aquellas historias absurdas que en los días del Profeta las sectas heréticas, con sus cuentos inventados e inventados, difundieron.

Capítulo IV. Sobre la creencia de que gran parte del Corán se deriva de los relatos de sectas cristianas heréticas

En los días del Profeta, muchos cristianos de Arabia no sólo eran un pueblo ignorante, sino que pertenecían a sectas heréticas que, a causa de su peligrosa influencia, habían sido expulsadas del Imperio Romano y, por lo tanto, se habían refugiado más allá de la frontera. Apenas conocían el Evangelio ni los escritos apostólicos, pero sí conocían los libros heréticos y las extravagantes historias que contenían. Ahora bien, nuestro argumento es que Mahoma, que tenía un conocimiento imperfecto del Evangelio, aprendió de esta gente, que lo rodeaba, lo que él creía que era el propósito del Nuevo Testamento. Su objetivo era establecer una fe que abarcara y uniera a todas las razas de la península y a los cristianos entre el resto. Por lo tanto, introdujo en el Corán gran parte de las enseñanzas y las vanas imaginaciones de estas sectas ignorantes. Nuestro objetivo es comprobar cuidadosamente si esta proposición es verdadera, es decir, si es cierto que tales historias forman una de las fuentes del Corán o no; y nos proponemos hacer de eso el tema del presente capítulo.

I. *Los Siete Durmientes, o Compañeros de la Caverna.*

El relato tal como aparece en el Corán se cita íntegramente en la sección de notas. [67] Es de origen griego y se encuentra en una obra latina de Gregorio de Tours. [68.] Se puede describir brevemente como una referencia a la época del emperador Decio (249-251 d.C.), cuando los cristianos fueron terriblemente perseguidos y se hizo todo lo posible para destruir la fe. Para escapar con vida, siete hombres de Éfeso se refugiaron en una cueva cerca de su ciudad y durmieron durante doscientos años, hasta el reinado de Teodoro II (447 d.C.). Al despertar, uno de ellos se aventuró a entrar en la ciudad para ver lo que había sucedido en el intervalo y se sintió abrumado por el asombro al encontrar que la fe cristiana triunfaba sobre todas las demás religiones. La cruz, una vez el signo de la vergüenza y la desgracia, ahora la corona del emperador y la marca del imperio; y casi todo el pueblo de la tierra se convirtió al cristianismo. Todo esto, por supuesto, es una mera historia, compuesta sin duda para ilustrar la rapidez con la que, por la gracia del

Espíritu Santo y el derramamiento de sangre de los mártires, la fe había ganado finalmente ascendencia. Ningún cristiano jamás soñó que esa historia fuera cierta, pero tal como la que la nodriza les cuenta a sus hijos acerca del "gato y el ratón", etc., el Profeta la incluyó con toda seriedad en el Corán para instrucción de sus seguidores. ¿Es necesario que añadamos que semejante historia nunca podría haber sido colocada por el Altísimo sobre la mesa celestial y de allí enviada al Profeta, sino que él la aprendió de algunos de los cristianos ignorantes que lo rodeaban?

II. *La historia de María.* —En la sura Mariam se nos dice que después del nacimiento del Santo Niño, la gente acudió a ella y le dijo: "Oh María, ahora has hecho una cosa extraña; oh hermana de Aarón, tu padre no era un hombre malo, ni tu madre una mujer malvada". [69] Según Muhammad, pues, María (Miriam) era hermana de Aarón, hermano de Moisés; lo cual es tanto más claro cuanto que en otra parte se la llama *María hija de Imran;* [70] Y otra vez: "Dimos a Moisés el Libro, y le designamos como Visir a su hermano Aarón". [71] De ahí que sea claro que Imrán, Moisés, Aarón y María (Mariam) son las mismas personas que se nombran así en la Torá, con la única excepción de que en hebreo el nombre del primero es Amram; y en Números (xxvi. 59) se nos dice que "el nombre de la esposa de Amram era Jocabed, la hija de Leví, que nació a Leví en Egipto, y ella dio a luz a Amram, Aarón, Moisés y a su hermana Miriam"; y también en Éxodo (vx. 20) leemos acerca de "Miriam (María) la profetisa, la hermana de Aarón". Ahora bien, si observamos las palabras del Corán citadas anteriormente: "¡Oh María! ¡Oh hermana de Aarón!", es bastante evidente que Mahoma está hablando de María, la hermana de Aarón e hija de Imrán, como la misma María que, unos 1570 años después, se convirtió en la madre de nuestro bendito Salvador. Los comentaristas han intentado en vano explicar esta maravillosa confusión de tiempo y espacio. Un intento puede atribuirse a la fabulosa historia judía sobre María, la hermana de Aarón, de que "el ángel de la muerte no tuvo poder sobre ella, que falleció con el beso del Señor, y que ningún insecto o gusano pudo tocar su persona" —una extraña presunción ésta: tampoco ningún judío ha dicho jamás que ella sobrevivió hasta la era cristiana.

En lo que se refiere a María, la madre de Jesús, encontramos muchos pasajes en el Corán que se oponen a los cuatro Evangelios y que están tomados evidentemente de los escritos apócrifos de las sectas heréticas. Por ejemplo, el siguiente pasaje está tomado de la sura iii, versículos 31 y 32:

Entonces la mujer de Imrán dijo: «Señor, te he ofrecido lo que está en mi vientre como consagrado a tu servicio. Acéptalo, pues, de mí, pues tú eres el que oye y sabe». Y cuando dio a luz al niño, dijo: «Señor, en verdad he dado a luz una hembra (y Dios sabe lo que ha dado a luz), y un varón no es como una hembra. La he llamado María; y te la encomiendo a ella y a su descendencia, contra Satanás, el apedreado». Entonces el Señor la aceptó con una aceptación bondadosa, y le permitió tener una excelente descendencia. Y Zacarías cuidó del niño; y cada vez que Zacarías entraba en la habitación donde ella estaba, encontraba provisiones puestas a su lado, y decía: «Oh María, ¿de dónde tienes esto?». Ella respondió: «Esto viene de Dios; pues el Señor provee a quien quiere sin medida».

También leemos en Baidhawi y otros comentaristas que la esposa de Imran, que era anciana y estéril, un día vio un pájaro alimentando a sus pequeños y de inmediato deseó tener un hijo ella misma, y clamó: “Oh Señor, si me das un hijo o una hija, te lo presentaré en el Templo, tu santa casa”. El Señor escuchó su oración; ella concibió y dio a luz una hija, a la que llamó María”. Yalal ud-Din también nos dice que algunos años después, la madre de María, llamada Hanna, llevó a la niña al templo, la entregó a los sacerdotes, quienes a su vez la entregaron a Zacarías para que la cuidara; y él la colocó en una cámara cerrada al paso de cualquier otra persona. Pero los ángeles llegaron allí para cuidarla y alimentarla.

Nuevamente leemos en la misma sura, vv. 37-42:

Cuando los ángeles dijeron: «Oh María, en verdad Dios te ha elegido, te ha purificado y te ha elegido entre todas las mujeres del mundo: Oh María, sé devota de tu Señor y adóralo e inclínate con los que se inclinan». Ésta es una historia secreta. Te la revelamos, aunque no estabas presente con ellos cuando lanzaron sus varas sobre quién de ellos debería recibir la educación de María; ni estabas con ellos cuando se peleaban entre sí. Cuando los ángeles dijeron: «Oh María, en verdad Dios te envía buenas nuevas acerca de la Palabra de sí mismo; su nombre es Jesús el Mesías, hijo de María, honorable en este mundo y en el venidero, y uno de los que se acercan al Todopoderoso. Y hablará a los hombres en la cuna, y cuando sea grande, y será uno de los justos». Ella dijo: «Señor, ¿cómo podré tener un hijo, si ningún hombre me ha tocado?». Dijo: “Así crea el Señor lo que le place. Cuando decreta algo, sólo le dice: “Sé”, y es”.

Baidhawi y Jalal ud-Din explican así la noticia que se da aquí del "lanzamiento de las varas". Zacarías, con otros veintiséis sacerdotes que querían hacerse cargo de María, fueron al río para elegir cuál sería la favorita y arrojaron sus varas en él. Todas se hundieron, excepto la de Zacarías, que se convirtió así en el guardián de María. Con respecto a todo esto leemos en la sura XIX, 16-31, lo siguiente:

Y en el Libro menciona a María, cuando se retiró de su pueblo a un lugar hacia el Oriente, y tomó un velo, apartada de ellos. Y le enviamos nuestro Espíritu, que se le apareció como un hombre verdadero. Ella dijo: «Me refugio de ti en el Compasivo, si temes al Señor». Él respondió: «En verdad, soy el Mensajero de tu Señor, que te daré un Hijo sagrado». Ella dijo: «¿Cómo voy a tener un hijo, si ningún hombre me ha tocado y no soy una prostituta?». Él dijo: «Así será. Tu Señor dice: "Esto es fácil para mí, y haremos de él un signo para los hombres y una misericordia de nuestra parte, porque es algo decretado". Entonces lo concibió y se retiró con él (en su vientre) a un lugar lejano; y los dolores del parto le sobrevinieron junto al tronco de una palmera. Ella dijo: «¡Ojalá hubiera muerto antes de esto y me hubiera convertido en algo olvidado, perdido en el olvido!». Y uno de debajo de ella gritó: «No te aflijas: en verdad, tu Señor ha dispuesto un arroyo debajo de ti; y sacude el tronco de la palmera, y dejará caer sobre ti dátiles maduros ya recogidos; entonces come y bebe, y conforta tus ojos. Además, si ves a un hombre, dile: "He hecho un voto de ayuno al Misericordioso, y no hablaré con nadie hoy". Entonces ella fue hacia su gente, llevando al niño en sus brazos. Ellos dijeron: «Oh María, has hecho algo extraño: ¡Oh hermana de Aarón! Tu padre no era un hombre malo, ni tu madre una prostituta». Entonces ella hizo señas al niño. Dijeron: «¿Cómo vamos a hablar con un niño en la cuna?» A lo que el niño respondió: «En verdad soy un siervo de Dios: Él me ha dado el Libro y me ha hecho profeta».

Tales son, pues, los relatos sobre la Virgen María que encontramos en el Corán y en los antiguos comentaristas musulmanes. ¿De dónde proceden esas extrañas ficciones? Es evidente que no proceden del verdadero Evangelio, sino casi todas de los escritos cismáticos de hombres ignorantes, difundidos en la antigüedad entre un pueblo dado a historias ficticias descabelladas. Para demostrarlo, presentamos ahora pruebas completas y satisfactorias. En el

Protoevangelio de Santiago el Menor, escrito en griego helénico, tenemos lo siguiente:

Ana, mirando al cielo, vio un gorrión en su nido y suspiró diciendo: «¡Oh, yo! ¡Oh, yo! ¡Ojalá me fuera lo mismo! ¡Oh, yo! ¿A qué cosa me parezco? No como a las aves del cielo, porque las aves del cielo son fecundas ante ti, Señor...». Y he aquí que un ángel del Señor le habló desde arriba así: «¡Ana, Ana! El Señor Dios ha escuchado tu clamor y se hablará de tu descendencia en toda la tierra». Ana dijo: «Vive el Señor mi Dios, si me nace un niño, varón o mujer, lo ofreceré como ofrenda al Señor mi Dios y estará a su servicio todos los días de su vida...». Y cuando se le cumplió el período, en el noveno mes, Ana dio a luz... Y dio el pecho al niño y lo llamó María.

En un libro apócrifo árabe, llamado *Historia de nuestro Santo Padre el Anciano, el Carpintero* (José), se da el siguiente relato de María cuando era niña. Sus padres la llevaron al templo cuando tenía tres años, y permaneció allí nueve años. Luego, cuando los sacerdotes vieron que la Santísima Virgen había crecido, hablaron entre ellos: "Llamemos a un hombre justo, que tema al Señor, para que se haga cargo de María hasta el momento de su matrimonio, para que no permanezca en el templo". Pero antes de ese momento en que sus padres la trajeron, se presentó una nueva ocasión, de la cual leemos lo siguiente en el Protevangelio:

El sacerdote recibió a la niña, la besó y la bendijo, y le dijo: «El Señor glorifique tu nombre sobre todos los linajes de la tierra. El Señor Dios te mostrará en los últimos días el rescate de la casa de Israel». María permaneció como una paloma en el templo del Señor y recibió alimento de la mano de un ángel. Cuando tenía doce años, los sacerdotes se reunieron y dijeron: «Mira, María tiene doce años y todavía está en el templo del Señor; ¿qué haremos con ella?...». Y he aquí que un ángel del Señor se puso a su lado y le dijo: «Zacarías, Zacarías, sal y reúne a todos los viudos de tu pueblo, y que cada uno lleve su vara, y a quien el Señor Dios le indique, será su esposa». Y los pregoneros recorrieron toda la tierra de Judea y lo proclamaron con la trompeta del Señor, y todos acudieron a él; y José también llevó su vara a la sinagoga. Así que, reunidos, se presentaron ante el sacerdote, quien, juntando todas sus varas, entró en el templo y rezó. Terminada la oración, salió y dio a cada uno su vara, pero en ninguna de ellas había señal alguna. La vara de José llegó a él

en último lugar. Y he aquí que de la vara salió una paloma y se posó sobre la cabeza de José. Entonces el sacerdote le dijo: «Tú has sido elegido para llevar a la Virgen del Señor; tómala, pues, bajo tu protección».

María tomó un cántaro y salió a llenarlo de agua. Y he aquí una voz que le decía: «¡Salve, muy favorecida! El Señor está contigo. Bendita tú entre las mujeres». Y miró a derecha e izquierda para ver de dónde venía la voz. Temblando, volvió a su casa, dejó el cántaro y se sentó en su silla.... Y he aquí que el ángel del Señor, que estaba sobre ella, exclamó: «No temas, María, porque has hallado gracia delante del Señor y concebirás por su palabra». María, al oír esto, se angustió en su alma y dijo: «¿Concebiré y daré a luz como toda mujer?». Y el ángel le respondió: «No, María, porque el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra. Por eso ese Santo Niño será llamado Hijo del Altísimo, y llamarás su nombre Jesús».

Cualquiera que lea lo anterior verá que se ofrece un relato detallado de la residencia de María en el templo sagrado. Tenemos prácticamente lo mismo en otros libros, como el siguiente del libro copto sobre la Virgen María:

Cuando Ana la colocó en el templo, María fue alimentada allí como las palomas, mientras los ángeles del Señor le traían comida del cielo. Cuando adoraba al Señor en el templo, le hacían reverencia y con frecuencia le traían fruto del árbol de la vida, que ella comía con alegría. [72] María vivió en el templo, pura y santa, hasta los doce años de edad. Había pasado los tres primeros años en casa de sus padres, y los nueve años en el templo. Entonces los sacerdotes, viendo que ella estaba creciendo como una joven virtuosa y temerosa de Dios, consultaron entre sí, diciendo: "Debemos buscar un hombre justo y temeroso de Dios a quien pueda ser entregada en matrimonio". Y habiendo convocado a la tribu de Judá, escogieron a doce hombres según los nombres de cada una de las doce tribus de Israel, y la suerte cayó sobre aquel buen anciano hombre llamado José. [73]

María, pues, ya embarazada, fue convocada con José ante el sumo sacerdote, quien le dijo: «Oh María, ¿qué es esto que has hecho, envileciendo tu alma? Tú que en el Lugar Santísimo te alimentaste de la mano de un ángel y escuchaste sus himnos... ¿qué es esto que has hecho?» Llorando amargamente, respondió: «Por Dios vivo, juro que estoy limpia ante Él y que no he conocido varón». [74]

Después tenemos el relato de José y María saliendo de Nazaret hacia Belén, donde descansaron en una cueva, y allí nació Jesús:

Y José, habiendo encontrado una caverna, llevó a María dentro... Y nos cuenta: "Miré al cielo y vi la bóveda celestial parada y los pájaros del aire temblando; luego, mirando hacia la tierra, vi un plato puesto y a los trabajadores sentados a la mesa alrededor, con las manos en él, pero sin sacar nada ni llevarse un bocado a la boca, sino con los rostros todos mirando hacia arriba. Y vi ovejas que eran arreadas, pero se detenían; y el pastor levantó su cayado para golpearlas, pero su mano permaneció levantada. Y junto al lecho del río vi cabritos con la boca como si estuvieran tocando el agua, pero no paraban de beber. Todos con miedo y alarma". [75]

Refiriéndonos ahora a lo que se nos dice en una cita del Corán citada más arriba, respecto de María, la Palmera, etc., damos un extracto de un libro apócrifo llamado *Historia de la Natividad de María y de la Infancia del Salvador.*

Al tercer día de haber partido, María, fatigada por el calor del desierto, pidió a José que descansara un poco a la sombra de una palmera. El hombre se apresuró a hacerla sentarse a su sombra. María, al ver las ramas cargadas de frutos, dijo: «Me gustaría que me dieras un poco de ese fruto». José le respondió: «Me asombra lo que dices, porque debes ver lo altas que son las ramas de la palmera. Además, tengo muchas ganas de beber agua, porque ya está todo en mi cántaro y no hay nada con qué llenarlo». En ese momento, el niño Jesús, desde el seno de su madre, miró hacia arriba con una sonrisa alegre y dijo a la palmera: «Haz descender tus ramas aquí abajo, para que mi madre pueda comer de ti fruto fresco». Inmediatamente la palmera se inclinó a los pies de María y todos comieron de su fruto. Cuando habían recogido todos los frutos, la palmera permaneció inclinada, esperando órdenes para levantarse. Entonces Jesús dijo: «Oh palmera, levántate con alegría, sé uno de los árboles de mi Padre en el Paraíso; pero con tus raíces abre la fuente que está debajo de ti y tráeme aquí para que me refresque un poco del agua que fluye de esa fuente». Al instante el árbol se puso erecto y comenzó a derramar de sus raíces un agua hermosamente clara y dulce ante ellos. Así que cuando

vieron el agua, todos se llenaron de alegría y bebieron de ella con sus ganados y siervos, hasta que se saciaron y alabaron al Señor.

Entre esta historia, tal como se cuenta aquí y en el Corán, hay sólo esta divergencia: en este último caso la palmera aparece en el momento del nacimiento del Mesías, mientras que este antiguo relato cristiano pertenece a un período algo posterior, es decir, después del viaje de José y María a Egipto.

III. *La infancia de Jesús.* —En el Corán se nos dice que los ángeles, antes del nacimiento del niño, se dirigieron a María de esta manera: "Y hablará a los hombres en la cuna... Y dirá: 'En verdad, vengo a vosotros con una señal de vuestro Señor, pues os haré de arcilla la figura de un pájaro; luego soplaré sobre ella y se convertirá en un pájaro, con permiso de Dios'". [76] Y nuevamente en otra sura:

Cuando Dios dijo: «¡Oh Jesús, hijo de María! Recuerda mi favor hacia ti y hacia tu madre; cuando te fortalecí con el Espíritu Santo para que hablaras a los hombres en la cuna y cuando creciste; y cuando te enseñé el Libro y la sabiduría, la Torá y el Evangelio; y cuando creaste de arcilla como si fuera la figura de un pájaro con mi permiso, y soplaste sobre ella, y con mi permiso se convirtió en un pájaro; y cuando sanaste a un ciego de nacimiento y a un leproso con mi permiso; y resucitaste a los muertos con mi permiso; y cuando aparté a los hijos de Israel de ti cuando llegaste a ellos con milagros evidentes; y cuando algunos de ellos que no creían dijeron: "Esto no es más que brujería manifiesta".» [77]

No es necesario repetir que cuentos de la infancia de nuestro Salvador como estos no tienen nada que ver con el Evangelio, sino que, como los anteriores sobre la cuna, la palmera, etc., han sido tomados de escritos cristianos imaginarios y fabulosos, como el siguiente de un libro de cuentos griego llamado *El Evangelio de Tomás el Israelita.*

El niño Jesús, cuando tenía cinco años, estaba jugando en el camino junto a un arroyo de agua sucia; lo metió todo en una zanja y lo purificó con una sola palabra. Luego, humedeció un poco de tierra y formó con ella doce gorriones. Era sábado cuando hizo estas cosas. Había muchos otros niños jugando con él.

Un judío, al ver lo que hacía Jesús, que jugaba en sábado, se dirigió inmediatamente a su padre José y le dijo: «Mira, tu hijo está junto al arroyo de agua sucia y, tomando barro, ha formado con él doce gorriones, profanando así el sábado». José se acercó al lugar y gritó: «¿Por qué haces estas cosas en sábado que no es lícito hacer?». Jesús, golpeando con las manos a los gorriones, les gritó en voz alta: «¡Fuera!». Y ellos, cloqueando, se fueron volando. Los judíos, al ver esto, se quedaron asombrados, y fueron y contaron a sus gobernantes lo que habían visto hacer a Jesús.

En el *Evangelio árabe de la Infancia,* la historia completa se encuentra dos veces, en el capítulo 36, y nuevamente en una forma diferente en el capítulo 46, porque la última parte del libro está tomada del *Evangelio de Tomás el Israelita.*

En referencia al supuesto hecho de que Jesús habló cuando era un niño en la cuna, encontramos que se dice en el Corán (sura xix. 29-31) que cuando la gente de la Virgen María la reprendieron, ella señaló a Jesús, dando a entender que debían preguntarle sobre el asunto. Y cuando le preguntaron: "¿Cómo podemos hablar con un niño en la cuna?", Jesús les respondió y dijo: "En verdad, yo soy el siervo de Dios, quien ha dado el Libro y me ha hecho Profeta". Así también en el *Evangelio de la Infancia,* capítulo 1, está escrito así:

En el Libro de Josefo, Sumo Sacerdote, que vivió en el tiempo del Mesías (y los hombres dicen que era Caifás), encontramos que Jesús habló cuando estaba en la cuna, y llamó a su madre María: "Verdaderamente yo soy Jesús, el Hijo de Dios, la Palabra, a quien has engendrado según la buena noticia que te dio el ángel Gabriel, y mi Padre me ha enviado para la salvación del mundo".

Ahora bien, si comparamos lo anterior, tomado de esta antigua obra árabe sobre la infancia de nuestro Salvador, con el Corán, será evidente de inmediato que Mahoma adoptó la historia, con sus mismas palabras, modificadas sólo hasta el punto de ponerlas de acuerdo con su propia creencia y enseñanza; y sin duda todo fue tomado de este antiguo tratado apócrifo. Si alguien pregunta, ¿cómo pudo haber sido esto?, la respuesta es que este libro de la infancia fue traducido al árabe del original copto, y debe haber sido

conocido por la sierva copta del Profeta, María. De ella debe haber oído el cuento, y creyendo que provenía del Evangelio, lo adoptó con algún pequeño cambio, y así lo incorporó al Corán. Ahora bien, es claro que tales historias de milagros infantiles son completamente opuestas a lo que está escrito en el Evangelio de San Juan (ii) sobre la conversión del agua en vino, donde se registra que "Este principio de milagros hizo Jesús en Caná de Galilea y manifestó su gloria". Jesús tenía entonces más de treinta años de edad; Y es evidente que antes de esto no había hecho ningún milagro. Pero todos los milagros mencionados en el Corán, además de los que se han mencionado anteriormente y el de la mesa de la que hablaremos más adelante, eran indudablemente verdaderos y fuera de toda duda, ya que corresponden a lo que leemos en los cuatro Evangelios.

En cuanto a la *mesa,* el siguiente es el relato que da el Corán (sura v. 112-115):

Cuando los apóstoles dijeron: "¡Oh Jesús, hijo de María! ¿Puede tu Señor hacer descender una mesa del cielo hasta nosotros?" Él dijo: "Temed a Dios si sois verdaderos creyentes". Ellos respondieron: "Deseamos comer de ella, para que nuestros corazones descansen en paz y sepan que nos has dicho la verdad, y para que seamos testigos de ello". Jesús, hijo de María, dijo: "¡Oh Dios, Señor nuestro! Haz descender una mesa del cielo hasta nosotros, para que sea un ' *id* (día festivo) para el primero de nosotros y para el último; y un signo tuyo; y provéenos de alimento, pues eres el mejor Proveedor". Dios dijo: "Yo te lo enviaré".

Este milagro no se menciona en ningún libro cristiano. Una imaginación tan extraña jamás podría haber sido realidad; pero su origen se encuentra sin duda en la cena que Jesús celebró con sus discípulos la noche antes de su muerte. Esta *Cena del Señor* , que desde entonces ha sido observada por los cristianos como una ordenanza sagrada según el mandato de Cristo, se describe en cada uno de los cuatro Evangelios. [78] También se menciona en Lucas (xxii. 30), donde Jesús promete a sus discípulos "que comeréis y beberéis a mi mesa en mi reino y os sentaréis en tronos para juzgar a las doce tribus de Israel". [79]

Pasamos a otras anotaciones del Corán sobre Jesús y su madre, para que podamos observar las fuentes de las que se derivaron. Así, en la sura v. 116: "Cuando Dios le diga a Jesús en el último día: ¡Oh Jesús, hijo de María! ¿Has dicho a los hombres: Tomad a mi madre y a mí por dos dioses, además de Dios?" Y nuevamente, en la sura iv. 169:

¡Oh, vosotros, gente del Libro! No os extralimitéis en vuestra religión, ni digáis de Dios otra cosa que la verdad. En verdad, el Mesías Jesús, hijo de María, es el enviado de Dios, y su Palabra, que Él puso en María, y un Espíritu que procede de Él. Creed, pues, en Dios y en sus enviados, y no digáis que hay tres (dioses); dejadlo, porque os será mejor. En verdad, Dios es un solo Dios. Lejos esté de él tener un hijo. A Él pertenece cuanto hay en el cielo y en la tierra, y Él es un abogado suficiente.

Y una vez más, sura v. 77:

Son verdaderos incrédulos los que dicen: «Dios es el tercero de tres», pues no hay más Dios que el único Dios. Y si no se desvían de lo que dicen, a los incrédulos de entre ellos les sobrevendrá un castigo terrible.

De estos versículos se desprende claramente, como dicen Jalal ud-Din y Yahya, que el Profeta debió haber oído de boca de algunas sectas cristianas heréticas que consideraban que el Todopoderoso era tres, a saber, Dios, María y Jesús; y para oponerse a esta enseñanza perversa, se repite una y otra vez en el Corán que Dios es uno. Quien lea la Torá y el Evangelio debe saber que la unidad del Todopoderoso es la base de la fe cristiana, como leemos en Deuteronomio 6:4: "Escucha, Israel, el Señor nuestro Dios es el Señor uno", un texto citado y reforzado por el propio Jesús (Marcos 12:29). Ningún cristiano verdadero sostiene la divinidad de María. Es cierto, por desgracia, que varias iglesias la adoran, lo cual no es nada menos que idolatría y se opone por completo a la enseñanza de las Sagradas Escrituras; sin embargo, está de acuerdo con lo que contienen muchas de las obras heréticas sobre María; y de ellas, sin duda, Mahoma aprendió la extraña historia que ha incluido en el Corán.

En la sura iv. 156 encontramos escrito que los judíos dijeron: “Hemos matado a Jesús, hijo de María, el Apóstol de Dios. Sin embargo, no lo mataron ni lo crucificaron, sino que se les dio una imagen... En realidad, no lo mataron, sino que Dios lo tomó para sí, y Dios es poderoso y sabio”. No es necesario decir que esta doctrina del Corán se opone por completo a los escritos de los profetas y apóstoles, pero está de acuerdo con la enseñanza de algunos de los primeros herejes. Así, el antiguo escritor Ireneo nos dice que Basílides, uno de sus hombres principales, sostenía esta opinión, pues escribió sobre Jesús lo siguiente:

Él no sufrió, sino que Simón de Cirene fue obligado a llevar la cruz por él, y éste por error e ignorancia fue crucificado, siendo transfigurado por él, para que se pensara que era el mismo Jesús.

Es evidente, entonces, que Mahoma aprendió esta historia tal como la propagaron los discípulos de Basílides, una historia que todos deben conocer para oponerse a los escritos de los profetas, quienes dijeron que el Mesías vendría como sacrificio por la redención de la humanidad, y al testimonio de los apóstoles, quienes con sus propios ojos vieron a nuestro bendito Redentor en la cruz. Mahoma, sin embargo, no vio que el objetivo de este hereje era sostener la vana imaginación de que Jesús no estaba revestido de la verdadera humanidad, sino que tenía solo la apariencia y no la realidad de ella. Si así fuera, no era posible que hubiera nacido de la Virgen y sufrido en la cruz, sino que los hombres fueron engañados al pensar que estas cosas le sucedieron. Ahora bien, toda esta enseñanza herética se opone por completo no solo al Evangelio, sino al propio Corán. En consecuencia, no le correspondía a Mahoma aceptar parte de las locas imaginaciones de Basílides y rechazar otra parte; porque si la base de las enseñanzas de un hereje es falsa, ¿cómo pueden ser verdaderas las nociones y doctrinas derivadas de ella? Y, sin embargo, vemos que el Profeta hizo esto al aceptar la vana imaginación del hereje tal como se expresa en el versículo del Corán citado anteriormente.

Los musulmanes sostienen que Cristo anunció a sus seguidores que debían esperar un profeta llamado Ahmed; y como prueba aducen el siguiente versículo del Corán, S.1xi. 6: “Y cuando Jesús, hijo de María, dijo: “Oh hijos de Israel, yo soy el apóstol de Dios para vosotros, confirmando lo que me fue entregado en la Torá, y trayendo buenas nuevas de un apóstol que vendrá

después de mí, llamado Ahmed". Este pasaje se refiere sin duda al Consolador, el Paráclito prometido en el Evangelio de Juan. [80] Pero cualquiera que lea atentamente lo que se dice en los pasajes sobre el tema, percibirá que no hacen promesa del advenimiento de ningún profeta, sino de la venida del Espíritu Santo, promesa cumplida poco después de la ascensión de nuestro Salvador al cielo por el descenso del Espíritu Santo, como se describe en Hechos 2:1-11.

El origen de esta interpretación errónea del Corán se debe a que los árabes desconocían el significado de Paraklete (Faraclete) y creían que significaba Ahmed, o "el alabado", cuando en realidad el nombre significa "el Consolador". Pero en griego hay otra palabra que, para el oído de un extranjero, tendría un sonido casi similar: Periclete (alabado o celebrado); y es muy probable que los árabes, que no estaban familiarizados con el griego, confundieran su significado y llamaran al prometido Ahmed, o "el alabado". [81]

Leemos en la antigüedad acerca de un tal Mani [82.] En Irán, se presentó como profeta y pretendió ser el Paráclito prometido por el Mesías. Pero fue rechazado por los cristianos de Persia, quienes, estando bien familiarizados con el Evangelio, sabían que nuestro Salvador no había prometido ningún profeta venidero.

Tenemos en la tradición que Mahoma dijo que Jesús descendería a la tierra, viviría allí cuarenta años y se casaría. [83] Cualquiera que conozca la Biblia comprenderá cómo surgió esta extraña imaginación, pues en Apocalipsis 19:7-9 leemos lo siguiente:

Gocémonos y alegrémonos y démosle gloria, porque han llegado las bodas del Cordero, y su esposa se ha preparado. Y a ella se le ha concedido que se vista de lino fino, limpio y resplandeciente; porque el lino fino es las acciones justas de los santos. Y me dijo: Escribe: Bienaventurados los que son llamados a la cena de las bodas del Cordero. Y me dijo: Estas son palabras verdaderas de Dios.

Y si se pregunta: ¿Quién es la novia de la que se habla aquí? La respuesta está en el capítulo 21:2: "Y yo Juan vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, descender del cielo, de Dios, dispuesta como una novia ataviada para su

marido". Vemos entonces que la novia de la que se habla aquí es la Iglesia cristiana que estará en la tierra en la segunda venida de Jesús; y su "matrimonio" es simplemente el símbolo de la unión perfecta, el amor y la devoción que subsistirán entre los dos, como entre un esposo y su esposa. Toda la historia de los comentaristas no es más que un mito tonto. [84]

Nuevamente leemos en la sura iii. 48: "¡Oh Jesús! Yo te haré morir", lo que significa que después de su regreso a esta tierra Jesús morirá. Esto es totalmente opuesto a las Escrituras, pues en Apocalipsis 1. 17, 18, Jesús dice: "Yo soy el primero y el último; yo soy el que vive, y estuve muerto; y he aquí que vivo por los siglos de los siglos, Amén; y tengo las llaves de la muerte y del Hades". La historia surgió de un pasaje de un libro tradicional [85.] En cuanto a Enoc y Elías, que ascendieron sin morir a los cielos y de quienes se nos dice: "Les sucederá que volverán al mundo en el último tiempo, en el día de la tristeza, el miedo y la angustia, y entonces morirán". Y en el relato copto del sueño de María, se dice de Enoc y Elías: "Por necesidad ambos probarán la muerte al final". Así que cuando los compañeros del Profeta tenían ideas tan tontas en sus cabezas, sin duda concluyeron que también Jesús, como Enoc y Elías, finalmente probaría la muerte; y además, sabiendo que había ascendido al cielo, pensaron que su muerte seguiría a su regreso en la Segunda Venida. De ahí la forma en que trataron de ilustrar el texto anterior. Se puede notar también que en otras suras encontramos escrito que "Toda alma probará la muerte". [86]

IV *Otras historias de escritores cristianos o heréticos.* —Cuando Dios quiso crear a Adán, envió ángeles y arcángeles, uno tras otro, para que trajeran un puñado de tierra. Por fin, Azrael, habiendo descendido, trajo un puñado recogido de todas partes y dijo: "Oh Señor, tú sabes de dónde lo he traído". [87] Abul Feda, citando a Ibn Athir, nos da este relato:

El Profeta dijo que Dios creó a Adán de un puñado de tierra recogida de todas partes del mundo... y que fue llamado Adán porque fue formado de la tierra *de abajo* (es decir, *adim).*

Lo que sigue también está tomado del hereje Marción, citado por un antiguo escritor armenio de la siguiente manera:

El Dios de la Ley, al ver la tierra hermosa a la vista, quiso hacer de ella al hombre, y habiendo descendido a la Materia, *Hyle* [ὕλη] en la tierra, dijo: "Dame un poco de tu suelo, y yo de mí mismo le impartiré un alma." ... Así que cuando la Materia le hubo dado un poco de la tierra, creó al hombre y le insufló un alma; y por esta razón se le llamó Adán, porque fue hecho de la tierra.

Según el hereje Marción, aquel a quien llaman "el Dios de la Ley", que obtuvo la tierra para la creación del hombre, no era más que un ángel, pues dicen que la Ley descendió de uno de los ángeles enemigos del gran Dios. Y a ese ángel lo llaman señor del universo, creador de todas las cosas y príncipe de este mundo. Esto último está tomado del Evangelio de Juan, donde se llama así al diablo. [88] Marción nos dice que este ángel era un habitante del segundo cielo, y al principio no sabía nada del gran Dios; pero cuando llegó a saber de su existencia, entonces resultó ser un enemigo del "Dios desconocido", y pretendió que la humanidad no lo conociera ni lo adorara.

Esta imaginativa historia de la creación concuerda plenamente con lo que dicen los musulmanes sobre Azazil, que vino a morar en el segundo cielo. Pero el resto de la historia sobre él pertenece a los libros zoroastrianos, que veremos en nuestro quinto capítulo.

En la sura xix. vv. 69-73 tenemos el siguiente pasaje:

¡Por el Señor! Los reuniremos de rodillas alrededor del Infierno. Luego, sacaremos de cada secta a aquellos que se hayan rebelado más contra el Misericordioso, y sabremos mejor quiénes son los más merecedores de ser quemados allí. No habrá ninguno de vosotros que no descienda allí. Es un decreto establecido por tu Señor. Luego, liberaremos a los piadosos, pero dejaremos a los malvados allí de rodillas.

La tradición varía la explicación de este pasaje. Algunos dicen que todos los creyentes descenderán al infierno, pero que no serán tocados por las llamas; otros dicen que se refiere al Puente Sirat, por el que todos deben pasar, y que está sobre Jehannam. Es posible que las palabras "No hay ninguno de vosotros que no descienda a él" puedan ser tomadas de la forma en que algunos

cristianos ignorantes interpretaron la "Prueba con fuego", mencionada en el Evangelio. [89] Como si esto significara que debían purificarse de sus pecados. Pero si el Corán se refiere aquí al Puente Sirat, la idea no puede provenir de ninguno de ellos, sino de los libros zoroastrianos, que se mencionarán más adelante.

La *balanza* se menciona en dos pasajes del Corán: sura xlii. 16: "Es Dios quien ha hecho descender la Escritura con la verdad y la balanza; ¿y qué te hará saber si el tiempo está cerca?" Y sura ci. 5, 6: "Además, aquel cuya balanza sea pesada llevará una vida placentera; pero aquel cuya balanza sea liviana, su morada será el infierno".

No es necesario que nos explayemos en la vasta tradición dedicada a esta gran balanza, sino que simplemente investiguemos de dónde surgió la idea. Existe una obra ficticia llamada "El Testamento de Abraham", escrita originalmente en Egipto y de allí traducida al griego y al árabe; y lo que allí se dice sobre el pesaje de las buenas y las malas acciones, lo compararemos con lo que hay en el Corán. En este libro se nos dice que cuando el Ángel de la Muerte quiso apoderarse del alma de Abraham, el patriarca deseó que antes de su muerte pudiera ver las maravillas de los cielos y de la tierra. Habiendo obtenido permiso, ascendió y contempló todas las escenas que lo rodeaban. Después de un tiempo ascendió al segundo cielo, y allí vio la balanza con la que los ángeles ponen a prueba las acciones de la humanidad. Lo que sigue es un extracto de esta obra:

Entre las dos puertas había un trono... y sobre él estaba sentado un hombre maravilloso... Delante de él había una mesa, como de cristal, toda cubierta de oro y lino. Y sobre la mesa había un libro, de seis dedos de largo, y diez de ancho. A la derecha y a la izquierda de la mesa había dos ángeles con papel, tinta y pluma. Delante de la mesa estaba sentado un ángel brillante, sosteniendo en su mano una balanza. A la izquierda estaba sentado un ángel, como si fuera todo de fuego, despiadado y severo, que tenía en su mano una trompeta, en la que había fuego llameante, la piedra de toque de los hombres pecadores. El hombre maravilloso sentado en el trono estaba juzgando a las almas y dictando sentencia sobre ellas. Y los dos ángeles de la derecha y de la izquierda estaban escribiendo, el de la derecha, las acciones justas; y el de la izquierda, las pecadoras. Y el que estaba delante de la mesa sosteniendo la balanza estaba pesando las almas, y el ángel que sostenía el fuego, juzgando sobre ellas. Entonces Abraham preguntó a Miguel, el capitán del ejército:

"¿Qué es todo esto que vemos?" Él respondió: "Lo que tú ves, santo Abraham, es el Juicio y la Retribución".

Después se nos dice que toda alma cuyas buenas obras igualaban a sus malas no era contada ni entre los salvados ni entre los condenados, sino puesta en una posición intermedia entre los dos, como se nos dice en el Corán ya citado: "Entre los dos un velo, y hombres sobre al-Araf".

De lo anterior se desprende claramente que lo que Mahoma menciona sobre el equilibrio en el Corán se deriva de este ficticio "Testamento de Abraham", escrito en Egipto unos cuatrocientos años antes de la Hégira, y del que probablemente le dio cuenta su concubina copta, María.

Pero lo que allí se menciona acerca de la balanza pertenece a una fuente mucho más antigua, a saber, a un libro llamado "El libro de los muertos". Se han encontrado muchas copias de esta obra primigenia en los sepulcros de los antiguos egipcios idólatras, colocadas allí porque se supone que fueron escritas por uno de sus dioses llamado *Thoth,* y con la idea de que serían leídas por los muertos enterrados allí. En él hay una extraña imagen que ilustra la sala del juicio de Osiris, ... Hay en ella dos deidades en lados opuestos de una balanza. Una de ellas está pesando el corazón de un buen hombre colocado en un recipiente sobre una balanza, y en la balanza correspondiente opuesta hay un ídolo llamado *Ma* o la verdad. El gran dios está registrando en egipcio antiguo el destino del difunto: "Osiris el justificado está vivo; su balanza está igualada en medio del palacio de Dios; el corazón de Osiris el justificado debe entrar en su lugar. Que el gran dios, Señor de Hermópolis, lo diga". Sobre algunos de los ídolos están sus nombres; y sobre una figura salvaje, las palabras: "Conquistador de sus enemigos, dios de Amenti (Hades)"; varias veces también se repiten las palabras: "Vida y paz a Osiris". ...

De todo esto se desprende claramente que lo que tenemos en el Corán acerca del equilibrio fue aprendido por el Profeta de fuentes como las mencionadas anteriormente.

En cuanto al ascenso al cielo, la tradición nos dice que Mahoma vio allí al padre Adán, a veces llorando y gimiendo, a veces feliz y regocijándose; de lo que en el Mishkat tenemos este relato:

Cuando abrió, subimos al cielo inferior. ¡He aquí un hombre sentado, a su derecha había figuras oscuras, y a su izquierda figuras oscuras! Cuando miraba a su derecha, reía; cuando miraba a la izquierda, lloraba. Y dijo: «Bienvenidos al justo Profeta y al excelente Hijo». Entonces pregunté a Gabriel: «¿Quién es éste?». «Es Adán», dijo, «y estas figuras oscuras a su derecha y a su izquierda son los espíritus de sus hijos. Las personas a su derecha son los habitantes del Paraíso; y las figuras oscuras a su izquierda son los del Fuego. Cuando mira a su derecha, sonríe; y cuando mira a la izquierda, llora».

El mismo relato lo encontramos en el antiguo "Testamento de Abraham", como sigue:

Entonces Miguel giró el carro y llevó a Abraham hacia el este a través de la primera puerta del cielo. Allí vio Abraham dos caminos: uno recto y difícil, el otro ancho y fácil. Vio también dos puertas, una ancha como su camino y otra angosta como la otra. Fuera de las dos puertas vieron a un hombre sentado en un trono de oro, su aspecto terrible como el del Señor. Vieron una multitud de almas conducidas por los ángeles a través de la puerta ancha, pero pocas almas guiadas por los ángeles a través de la puerta angosta. Y cuando el gran hombre sentado en el trono de oro vio que sólo unos pocos pasaban por la puerta angosta, y tantos por la puerta ancha, inmediatamente se agarró los cabellos de la cabeza y la barba a ambos lados, y se echó de su trono al suelo llorando y gimiendo. Pero cuando vio que muchas almas entraban por la puerta angosta, se levantó del suelo y con alegría y regocijo se sentó de nuevo en el trono.

Entonces Abraham preguntó al capitán del ejército: «¡Mi señor comandante! ¿Quién es ese gran hombre adornado con tanta grandeza, que a veces llora de gran angustia, y a veces se regocija y se alegra?» Entonces el Espíritu (Miguel) respondió: «Éste es Adán, el primer hombre creado, adornado con tanta gloria; y aquí contempla el mundo y las multitudes que derivan su existencia de él. Cuando ve a muchas almas pasar por la puerta estrecha, entonces se levanta y se sienta en su trono con alegría y regocijo, porque la puerta estrecha es para los justos y conduce a la vida eterna. Aquellos que pasan por ella están en camino al Paraíso, y por eso el primer Adán creado se regocija, porque ve almas que se salvan. Pero cuando ve a muchos pasar por la puerta

ancha, entonces se agarra el cabello de la cabeza, se golpea y se arroja al suelo llorando amargamente. Porque la puerta ancha conduce a los malvados a la destrucción eterna».

Sería fácil demostrar que muchos otros pasajes del Corán concuerdan estrechamente con los relatos de cristianos ignorantes o de escritores heréticos anteriores al Profeta; pero los ejemplos dados anteriormente pueden ser suficientes. Sin embargo, antes de cerrar el capítulo, parece apropiado preguntar si Mahoma, habiendo tomado tanto de obras ficticias, tomó algo del Evangelio o de los escritos apostólicos. En respuesta a esta seria pregunta, respondemos que en todo el Corán sólo se cita un versículo del Evangelio y, posiblemente, un versículo de San Pablo, citado por un conocido tradicionalista.

Primero. En la sura VII, 38 está escrito: "A quienes acusan de falsedad nuestros signos y los rechazan con orgullo, no se les abrirán las puertas del cielo ni entrarán en el Paraíso hasta que un camello pase por el ojo de una aguja"; lo mismo se puede leer en tres de los Evangelios: "Es más fácil para un camello pasar por el ojo de una aguja que para un rico entrar en el reino de Dios". [90]

Segundo. Abu Hureira cuenta en el Mishkat del Profeta que dijo que Dios Todopoderoso había dicho lo siguiente: "He preparado para los justos lo que ojo no ha visto, ni oído ha escuchado, ni ha entrado en el corazón del hombre". Véanse palabras similares en 1 Cor. ii. 9.

Pero esta ausencia de citas reales no resta valor al conocimiento de segunda mano, y en muchos aspectos ficticio, del pasado cristiano. Y concluimos que el Evangelio, y especialmente algunas de las obras heréticas antiguas, estaban claramente entre las fuentes de la enseñanza musulmana, una conclusión totalmente fuera de toda duda.

Capítulo V. Algunas cosas del Corán y la tradición derivadas de las antiguas creencias zoroastrianas e hindúes

Los historiadores árabes y griegos nos dicen que antes del nacimiento de Mahoma y durante su vida, muchas partes de la península estaban gobernadas por reyes persas. Por ejemplo, Kesra Nousherwan, después de haber enviado un ejército a Hira, derrocó al rey Harith y en su lugar colocó al servil Mandzar en el trono. También envió un ejército a Yemen y, después de expulsar a los invasores abisinios, restauró al antiguo rey, cuya progenie lo siguió en el gobierno del país. Abulfeda nos dice que "la familia de Mandzar y la raza de Nasr, hijo de Rabia, fueron los gobernadores de Kesra sobre los árabes de Irak"; también que después de los himyaritas, "hubo cuatro gobernadores abisinios de Yemen y ocho persas, y luego pasó a ser gobernado por el Islam". Está claro, entonces, que tanto en la época de Mahoma como antes, los persas tenían un trato constante con Arabia; y siendo incomparablemente más sabio que su ignorante pueblo, debe haber tenido una importante influencia en su religión, en sus costumbres y en su conocimiento en general. Tanto la historia como los comentarios coránicos muestran que los cuentos y canciones de Irán se difundieron entre las tribus de Arabia. Así, Ibn Hisham nos dice que en los días del Profeta, las historias de Rustem, Isfandiyar y los antiguos reyes de Persia no sólo eran comunes en Medina, sino que algunos de los Quraish solían compararlas con los cuentos similares del Corán. Añade lo siguiente:

El Profeta del Señor, cuando se sentaba en la asamblea, solía rezar allí al Todopoderoso, les leía fragmentos del Corán y advertía a los Quraish de lo que en tiempos pasados había sucedido a las naciones incrédulas. Sucedió que un día después de que se fue, Nadhr, hijo de al-Harith, entró y les contó historias del gran Rustem y de Isfandiyar y los reyes de Persia. Luego dijo: "Juro por el Señor que las historias de Muhammad no son mejores que las mías; no son más que cuentos del pasado que él ha escrito, tal como yo he escrito los míos". Luego descendió este pasaje: "Dicen que son fábulas de los antiguos que él ha hecho escribir, dictadas por él mañana y tarde. Di: Él ha revelado al mismo que conoce las cosas sagradas en el cielo y la tierra; ciertamente él es clemente y misericordioso. [91] ... Cuando le recitan nuestros versos, dice: "Fábulas de los antiguos". [92] ¡Ay de todo mentiroso y malvado que oye los

versículos de Dios que se le leen, y luego se resiste orgullosamente, como si no los oyera! Por tanto, anúnciale un castigo terrible. [93]

Estas historias de Rustem, Isfandiyar y otros antiguos reyes de Persia son similares a las que Firdausi, algunos siglos después del Profeta, convirtió en canción en su Shah *Nama.* Ciertamente, como los árabes solían leer sobre los antiguos soberanos, no podían ignorar historias como las de Jamshid, el ascenso de Ahriman de la oscuridad, Arta Viraf, el puente Chinavad y otras similares. Nuestro objetivo es, mediante una investigación cuidadosa, determinar si estas historias y otras similares tuvieron algún efecto en el Corán y la tradición. Estamos seguros de que lo tuvieron, y de que los cuentos y doctrinas persas forman una de las fuentes de la fe musulmana. Muchas de las historias, literarias, imaginativas y religiosas, no se limitaron a Irán, sino que eran comunes entre los hindúes de la India y se extendieron entre la gente que viajaba por Herat y Merve, y así hacia el oeste. Se preguntará cuál es nuestra prueba de todo esto; Y nos proponemos, en consecuencia, citar algunos pasajes del Corán y de la tradición, y luego compararlos con lo que puede encontrarse en los antiguos escritos zoroastrianos e hindúes.

Comenzamos con *la ascensión del Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él),* cuyo *relato* se encuentra en la sura xvii. 1: "Alabado sea aquel que transportó a su siervo de noche desde el templo sagrado (de La Meca) hasta el templo más lejano (Jerusalén), cuyos alrededores hemos bendecido, para que le mostráramos algunos de nuestros signos, pues él es a la vez el que oye y el que ve". En la interpretación de este versículo prevalece la mayor diferencia. Así, Ibn Ishaq da este relato de Aisha: "El cuerpo del Profeta no desapareció, pero el Señor se llevó su alma de noche". La tradición también nos dice que el propio Profeta dijo: "Mis ojos dormían, pero mi corazón estaba despierto". [94] Muhyi ad-Din [ibn al-'Arabi] es de la misma opinión; escribiendo sobre el ascenso y el viaje nocturno, dice, en explicación del pasaje anterior:

Alabado sea aquel que transportó a su siervo, es decir, lo liberó de su entorno material y provocó una separación espiritual sin ningún cambio del cuerpo. De *noche,* es decir, en la oscuridad que rodea el cuerpo físico; pues el ascenso solo podía llevarse a cabo espiritualmente a través de los sentidos internos del cuerpo. *Desde la santa Mezquita,* es decir, desde el centro de un corazón sagrado, libre de la corrupción corporal y de las coberturas sensuales. *A la*

otra Mezquita, es decir, la fuente del espíritu, muy alejada del mundo corporal y cercana a la manifestación de la gloria del Todopoderoso, para que pudiera comprender mejor aquello de que "podríamos mostrarle algunos de nuestros signos", incluso si están dentro del corazón, lo que solo puede hacerse en toda su gloria y grandeza mediante el discernimiento espiritual dentro del alma; es decir, que podemos mostrarle nuestra naturaleza y perfección.

Por lo tanto, si aceptamos lo anterior, junto con el testimonio de Aisha y lo que se dice que dijo el propio Profeta, el ascenso no se produjo en cuerpo, sino en espíritu. Pero la opinión de otros es completamente diferente. Así, Ibn Ishaq nos cuenta que, según lo que dijo Muhammad, Gabriel lo despertó dos veces; pero se volvió a dormir:

"Y vino a mí por tercera vez, y me hizo levantarme y acompañarlo hasta la puerta de la mezquita, donde ¡he aquí! había un corcel blanco, que parecía entre un pony y un asno. Entonces con su mano me ayudó a subirme, sin que ninguno de los dos se adelantara al otro." (Luego sigue una cita de Cotada.) El Profeta dijo: "Cuando intenté montar a Buraq, se mostró reacio; entonces Gabriel tocó su crin y dijo: "Buraq, ¿sabes lo que estás haciendo? ¡Por el Señor! Ningún siervo de Dios te ha montado jamás más bendecido del cielo que Muhammad." Entonces Buraq se avergonzó tanto que el sudor brotaba de él como agua. Entonces se detuvo, y yo lo monté." Después de eso, (nos dice Hasan) el Profeta se adelantó y Gabriel con él, hasta que llegaron al santo templo de Jerusalén, y allí encontraron a Abraham, Moisés y Jesús, con una compañía de profetas, a quienes el Profeta dirigió en la oración. Entonces trajeron dos jarrones; en uno había vino y en el otro leche. El bendito Profeta tomó la leche y bebió, dejando el vaso de vino. Gabriel le dijo: «¡Oh Muhammad, guía a tu pueblo hacia la templanza y enséñale esto! El Profeta regresó a La Meca y por la mañana, al encontrarse con los Quraish, les contó todo lo que había sucedido. «¡Por el Señor! —dijo la gente—, ¡qué cosa tan maravillosa! Nuestras caravanas tardan un mes entero en llegar a Siria desde aquí y un mes entero en regresar, pero Muhammad lo ha recorrido todo en una sola noche y en la misma noche ha regresado». [95]

Lo que sigue es otro relato dado por el Profeta de su viaje nocturno, según lo escuchó Cotada:

Mientras yo dormía, vino a mí uno, tan cerca como el pelo de la piel, y me sacó el corazón. Luego trajo un vaso de oro lleno de fe, en el que depositó mi corazón y limpió mi estómago con el agua de Zemzem, de modo que me llené de fe y sabiduría. Entonces Gabriel me montó en Buraq (como en el relato anterior) y, habiéndome llevado hacia arriba hasta el cielo más bajo, gritó para que abrieran la puerta. "¿Quién es éste?", gritó uno. "Es Gabriel". "¿Y quién está contigo?". "Es Muhammad". "¿Lo llamaron?" "¡Oh, sí!", fue la respuesta de Gabriel. "Entonces, bienvenido sea; qué bueno es que haya venido". Y entonces abrió la puerta. Al entrar, Gabriel dijo: "Aquí está tu padre Adán; salúdalo". Entonces le hice mi saludo y me lo devolvió; y dijo: "Bienvenido sea un hijo excelente y un profeta excelente". Luego Gabriel me llevó al segundo cielo; y he aquí que estaban Juan (el Bautista) y Jesús. [96] En el tercer cielo estaba José; en el cuarto, Idris; en el quinto, Aarón; y en el sexto, Moisés. Cuando devolvió el saludo al profeta, Moisés lloró, y cuando le preguntaron la razón, dijo: «Me lamento porque más del pueblo de aquel que fue enviado después de mí entra al Paraíso que del mío». Entonces ascendimos al séptimo cielo. «Éste es tu padre Abraham», dijo Gabriel, y se hizo el saludo como antes. Por último, hicimos la ascensión final, donde había hermosos frutos y hojas como las orejas de un elefante. «Éste», dijo Gabriel, «es el último cielo»; y ¡mira! cuatro ríos, dos dentro y dos fuera. «¿Qué son éstos, oh Gabriel?», pregunté. «Los de dentro», dijo, «son los ríos del Paraíso; y los que se ven fuera, son el Nilo y el Éufrates». Entonces se preparó una morada para mí; luego me trajeron vasos de vino, leche y miel. Así que tomé la leche, y él dijo: «Éste es alimento para ti y tu pueblo». [97]

Se podrían citar muchas más historias musulmanas del mismo tipo, como la del lamento de Adán, etc.; pero se ha citado suficiente y de sobra para comparar con las fuentes que siguen, de las que se ha derivado todo.

I. Y en primer lugar, en cuanto al *Miraj* o ascenso de Mahoma al cielo, comenzamos con un libro pahlavi llamado *Arta Viraf Namak,* escrito en los días de Ardashir, unos cuatrocientos años antes de la Hégira. Allí se nos dice

que, al desvanecerse la fe zoroastriana, los magos de Persia intentaron reavivarla en los corazones del pueblo enviando a un zoroastriano con el nombre antes mencionado al cielo, con el fin de traer noticias de lo que allí estaba sucediendo. Este mensajero ascendió de un cielo a otro y, tras verlo todo, recibió la orden de Ormazd de regresar a la tierra y contárselo a su pueblo. El resultado está contenido en el libro antes mencionado, del que citaremos brevemente algunos pasajes, traducidos libremente, para mostrar hasta qué punto el relato musulmán se corresponde con los detalles imaginarios que se describen a continuación:

Nuestro primer avance hacia arriba fue hacia el cielo Inferior; ... y allí vimos al ángel de aquellos Santos, emitiendo una luz llameante, brillante y elevada. Y pregunté a Sarosh el santo y a Azar el ángel: "¿Qué es este lugar? ¿Y quiénes son estos?" ... Se nos dice entonces que Arta ascendió de manera similar al Segundo y Tercer cielo, y a muchos otros más allá. [98]

El arcángel Bahman se levantó de un trono cubierto de oro y me guió hasta que él y yo nos encontramos con Ormazd, acompañados por una compañía de ángeles y guías celestiales, todos ellos ataviados de un modo tan brillante que nunca antes había visto nada parecido. Mi guía dijo: «Éste es Ormazd». Traté de saludarlo y me dijo que estaba contento de darme la bienvenida desde el mundo pasajero a ese lugar brillante e inmaculado. Luego le pidió a Sarosh y al ángel del fuego que me mostraran el lugar bendito preparado para los santos y también para el castigo de los malvados. Después de lo cual me llevaron hasta que vi a los arcángeles y a los demás ángeles.

Por último, dice Arta, mi guía y el ángel de fuego me mostraron el Paraíso y me llevaron al Infierno; y desde ese lugar oscuro y terrible, me llevaron hacia arriba, a un hermoso lugar donde estaban Ormazd y su compañía de ángeles. Quise saludarlo, a lo que él gentilmente dijo: "Arta Viraf, ve al mundo material; has visto y ahora conoces a Ormazd, porque yo soy él; a quien sea veraz y justo, a ése conozco". Cuando Ormazd comenzó a hablar así, me confundí, porque vi una luz brillante pero no la apariencia de un cuerpo, y de inmediato percibí que lo invisible debía ser el propio Ormazd.

No hay duda de que existe una semejanza singular entre el ascenso de este mensajero mágico y el que también se cuenta de Mahoma a los cielos. En el

fabuloso Zerdashtnama también hay un relato de que Zoroastro había ascendido a los cielos siglos antes, después de haber recibido permiso para visitar el infierno, donde encontró a Ahriman (el diablo). Es notable que relatos similares no se limiten a Persia, sino que se extiendan a la India, donde están registrados en los poemas sánscritos. Así, Arjuna vio los cielos y allí vio el palacio de Indra, su jardín con ríos y frutas, y un árbol del que, si uno come, nunca muere, sino que vive en deleite y disfruta de todos los deseos de su corazón. [99]

Muchos de estos relatos se encuentran no sólo en los libros zoroastrianos, sino también en obras de sectas cristianas heréticas, como el "Testamento de Abraham", del que ya hemos hablado. En él se dice que el Apóstol ascendió a los cielos por orden de uno de los querubines y que allí vio todo lo que le rodeaba. De Abraham también tenemos el siguiente relato:

El arcángel Miguel, habiendo descendido a la tierra, tomó a Abraham en un carro de querubín, lo elevó a lo alto de la nube, con sesenta ángeles; y desde el mismo carro le mostró todo el mundo que había debajo.

Éste es sin duda el origen de la tradición del Buraq (caballo etéreo); algo parecido se puede encontrar en el Libro de Enoc, donde también se habla del árbol celestial y de los cuatro ríos del Paraíso. Los judíos sostienen que el Árbol de la Vida en el Edén es tan alto que se necesitan quinientos años para alcanzar su cima. [100] y cuéntanos otras innumerables historias del mismo tipo.

Los musulmanes creen que el Jardín del Edén estaba en los cielos, idea que se ha tomado de muchos de estos escritos ficticios, especialmente del llamado *Visio Pauli* . Tal vez también estas historias se hayan derivado de fuentes zoroastrianas o hindúes, o estas de ellas; en cualquier caso, son puramente imágenes. Si se pregunta si hay algún fundamento para tales cuentos, la respuesta debe ser que no hay ninguno. Deben haber surgido de personas ignorantes e imaginativas que buscan ampliar lo que encontramos en la Biblia sobre la ascensión de Enoc y Elías, y también de nuestro Salvador Cristo, y también lo que Pablo vio en su sueño, o Pedro en su visión en Cesarea. Pero cualquiera que lea estos relatos en nuestras Escrituras verá que compararlos con los cuentos extravagantes y fantásticos de Oriente sería tan sensato como comparar el cielo con la tierra, o el fabuloso *Shah Nama* con la historia del

gran Nadir. El origen de la fantasía judía y cristiana acerca del árbol celestial, los cuatro ríos, etc., ha sido evidentemente el pasaje del Génesis sobre el Jardín del Edén, [101] 'o' que la imaginación salvaje de esta gente imaginó como si estuviera en el cielo, sin saber que el lugar estaba cerca de Babilonia y Bagdad; y así cambiaron la verdad de Dios en una mentira, y la historia divina en fantasías infantiles y tontas propias.

II. *Lo que el Corán y la tradición nos dicen acerca del Paraíso* , con sus huríes y jóvenes, el Rey de la Muerte, etc. Como nuestros amigos musulmanes conocen bien todos estos asuntos, no es necesario entrar en detalles sobre ellos aquí. Su origen se encuentra íntegramente en fuentes zoroastrianas. No se menciona ni una sola sílaba acerca de ellos en la Biblia, que nos habla simplemente del descanso y la paz provistos para el verdadero creyente en el pecho de Abraham, y del bendito lugar llamado Paraíso en el cielo; pero no tenemos ni una palabra en las páginas de ningún profeta judío o escritor del Nuevo Testamento, acerca de huríes o jóvenes de placer allí. Sin embargo, los libros de los zoroastrianos e hindúes están llenos de ellos; y estos tienen la más extraordinaria semejanza con lo que encontramos en el Corán y la tradición. Así, en el Paraíso se nos habla de "huríes con grandes ojos negros, semejantes a perlas escondidas en sus conchas". [102] Y de la misma manera los zoroastrianos hablan de hadas —*paries* (Pairkan)—, espíritus de brillante y hermosa apariencia, para cautivar el corazón del hombre. El nombre *houry* también se deriva de una fuente avéstica o pahlavi, así como *jinn* por genio, y *bihisht* (Paraíso), que significa en avéstico "la mejor tierra". [103] También tenemos relatos muy similares en los antiguos escritos hindúes, de regiones celestiales con niños y niñas que se parecen a las huríes y *los ghilman* del Corán. El relato que hemos dado antes sobre el Profeta cuando vio a Adán regocijándose por la entrada de los justos en el Paraíso y llorando por la destrucción de los malvados, también se da en "El Testamento de Abraham"; pero con la diferencia de que se refiere a los espíritus de los muertos, y en el otro a los espíritus de los que aún no han nacido. A estos últimos los musulmanes los llaman "hormigas o motas existentes"; y aunque el término es árabe, la idea es sin duda zoroástrica, y es posible que ellos la hayan tomado de los egipcios; pero en cualquier caso, los árabes deben haberla obtenido de Persia.

Ya hemos visto que el nombre de "Ángel de la Muerte" debe haber sido tomado prestado por los musulmanes de los judíos, siendo ese su título en

hebreo. Sin embargo, existe esta diferencia: los judíos lo llaman *Sammael* y los musulmanes Azrael: [104] Ninguna de las dos palabras es árabe, sino hebrea. Sin embargo, dado que la idea no aparece en ningún lugar de la Biblia, los judíos deben haberla obtenido de otra parte, y un posible origen lo podemos encontrar en el Avesta, donde se nos dice que si alguien cae al agua o al fuego, su muerte no es a causa del fuego o del agua, sino que es el Ángel de la Muerte quien lo destruye.

III. Historia de la salida de Azazil del *infierno.* Los musulmanes toman este nombre de los judíos, que llaman al espíritu maligno con el mismo nombre; pero los árabes han recibido la historia de los zoroastrianos. Según la tradición musulmana, Dios creó a Azazil, quien en el séptimo infierno adoró al Todopoderoso durante mil años; luego ascendió, pasando un período similar en cada etapa, hasta que llegó a la tierra. En otro lugar leemos que el diablo (es decir, Azazil) permaneció tres mil años cerca de la puerta del Paraíso, con intenciones hostiles contra Adán y Eva, de quienes sentía los mayores celos.

En un libro zoroástrico [105] Tenemos el siguiente relato del diablo, de nombre Ahriman:

Él permaneció en el abismo, oscuro e ignorante, para hacer daño y herir, y tal maldad y oscuridad es el lugar que ellos llaman la región oscura. Ormazd, que sabía todas las cosas, estaba al tanto de la existencia y los designios de Ahriman... Ambos permanecieron así durante 3000 años, sin cambio ni acción. El espíritu maligno ignoraba la existencia de Ormazd; pero finalmente, al salir del pozo, por fin contempló la luz de Ormazd... Entonces, lleno de hostilidad y envidia, se puso a trabajar para destruir.

No hay duda de que hay alguna diferencia entre los dos relatos: los musulmanes sostienen que Azazil adoraba al Todopoderoso, mientras que los zoroastrianos dicen que no lo conocía. Aun así, la similitud es obvia, ya que según ambos, salió del abismo para destruir la creación de Dios.

Antes de dejar Azazil, hay otra historia que puede compararse con la del zoroastriano: la del pavo real. La tradición musulmana es la siguiente:

Azazil se quedó sentado a la puerta del Paraíso, ansioso por entrar. El pavo real también estaba allí sentado en un pináculo, cuando vio a uno repitiendo

los poderosos nombres de Dios. "¿Quién eres tú?", preguntó el pavo real. "Soy uno de los ángeles del Todopoderoso"; "¿Pero por qué estás sentado aquí?" "Estoy mirando el Paraíso y deseo entrar". El pavo real dijo: "No tengo ninguna orden de dejar entrar a nadie mientras Adán esté allí". "Si me dejas entrar", dijo el otro, "les enseñaré una oración que si alguien la repite, tres cosas serán suyas: nunca envejecerá, nunca será rebelde y nadie lo echará del Paraíso". Entonces Iblis (el diablo) repitió la oración. El pavo real también desde su pináculo hizo lo mismo, y de inmediato voló hacia la serpiente y le contó lo que había oído de Iblis. También aprendemos que cuando Dios expulsó a Adán y Eva junto con el diablo (Iblis) del Paraíso, el pavo real también fue expulsado junto con ellos. [106]

El antiguo relato persa sobre el pavo real difiere del anterior; pero también lo asocian con Ahriman, pues Eznik en su libro *Contra las herejías* escribe lo siguiente:

Los zoroastrianos nos cuentan que Ahriman dijo lo siguiente: "No es que yo no sea capaz de hacer nada bueno por mí mismo, sino que no lo deseo; y para asegurarlo, he creado el pavo real".

Así pues, dado que el pavo real fue creación de Azazil, es totalmente coherente con la tradición musulmana que él fuera su asistente, y que junto con él hubiera sido arrojado del Paraíso.

IV *La luz de Muhammad.* —Según la tradición, Muhammad dijo: "Lo primero que creó el Todopoderoso fue mi luz". [107] Otra vez:

Cuando Adán fue creado, el Señor colocó esa luz sobre su frente y dijo: "Oh Adán, esta luz que coloco sobre su frente es la del más grande y mejor de tus descendientes, la luz del jefe de los profetas que serán enviados. Esta luz descendió de Adán a Set, y luego en generaciones sucesivas a Abdullah, y de él a Amina en el momento de la concepción de Muhammad". [108]

Los tradicionalistas nos dicen además que se dice que el Profeta dijo lo siguiente:

El Todopoderoso dividió esa luz en cuatro secciones, de las cuales hizo los cielos, la pluma, el Paraíso y los creyentes; cada uno de estos cuatro los dividió a su vez en cuatro: de la primera me formó a mí, que soy el Profeta; de la segunda formó la razón puesta en la cabeza del creyente; de la tercera la modestia dentro del ojo del creyente; y de la cuarta el amor dentro de su corazón. [109]

Comparemos esto con las opiniones zoroástricas:

En un libro muy antiguo, se representa a Ormazd como creador del mundo y del universo, de los ángeles y arcángeles y del intelecto celestial, todo ello con su propia luz, con la alabanza del tiempo ilimitado. [110]

De nuevo, de una obra mucho más antigua, citamos lo siguiente:

Un halo grande y real se adhirió por mucho tiempo a Jamshid, señor del buen rebaño, mientras gobernaba sobre los siete climas: demonios, hombres, hadas, magos, hechiceros y malhechores... Luego, cuando aprobó esa palabra falsa e infundada, el halo visible se apartó de él en forma de un pájaro volador... Cuando Jamishid, señor del buen rebaño, ya no vio ese halo, se quedó sin alegría y en la angustia se entregó a generar enemistad en la tierra. La primera vez que ese halo fue retirado de Jamshid, se apartó de Jam, hijo de Vivaghan (el sol), en forma de un pájaro Varagh, y Mitra se apoderó del halo. Cuando una segunda vez el halo fue retirado de Jamshid, se fue como antes en forma de pájaro; Entonces Faridun el valiente tomó ese halo... Cuando ese halo partió por tercera vez de Jamshid, fue tomado por Keresaspa (Garshasp), ese hombre grande y poderoso. [111]

Ahora bien, si juntamos estos dos relatos y recordamos que, según el Avesta, Jamshid fue el primer hombre creado por Dios sobre la tierra y, por lo tanto, el mismo que Adán, el padre de la humanidad, vemos de inmediato que

la luz que de Jamshid descendió sobre lo mejor de su posteridad concuerda con lo que la tradición llama la luz de Mahoma, que los musulmanes parecen haber tomado prestada de los zoroastrianos. También deducimos que lo que aparece en el libro zoroastriano sobre Jamshid gobernando a los hombres, genios, gigantes, etc., es muy similar a lo que los judíos escriben sobre Salomón, evidentemente de la misma fuente, y tomado de ellos por los musulmanes, como de hecho se ha visto en nuestro tercer capítulo. También lo que los musulmanes escriben sobre la división de la luz del Profeta coincide estrechamente con lo que aparece en un libro zoroastriano, [112] y evidentemente fue tomado de esa fuente.

V. *El Puente Sirat.* Los musulmanes nos dicen que el Profeta sostuvo que en el último día después del Juicio, toda la humanidad pasará por este puente, que es más fino que un cabello y más afilado que una espada; y que los malvados caerán de él al infierno. Ahora bien, ¿cuál es el origen del nombre Sirat? Aunque fue adoptado en árabe, es de origen persa, y los antiguos zoroastrianos lo llamaban *Chinavad,* [113] y su historia también se deriva de ellos, como se verá en el siguiente relato tomado de uno de sus escritos antiguos:

Huyo de muchos pecados y mantengo pura mi conducta. La conservación de la pureza de los seis poderes vitales —conducta, palabra, pensamiento, intelecto, razón y sabiduría—, conforme a tu voluntad, oh autor del poder de hacer buenas obras, cumplo con justicia ese servicio tuyo, en pensamiento, palabra y acción. Es bueno para mí permanecer en el camino brillante, para no llegar al severo castigo del infierno, para poder cruzar el Chinavad y llegar a la morada bendita, llena de olor, completamente deliciosa, siempre brillante. [114]

El significado del nombre persa es “el vínculo de conexión”, siendo el puente lo que une la tierra con el Paraíso.

VI. Los musulmanes dicen que cada profeta antes de su muerte anuncia el próximo que le seguirá, como Abraham hizo con Moisés, Moisés con David, etc. Sin embargo, nada de esto está en la Biblia; por el contrario, los profetas desde el primero hasta el último anunciaron la llegada del Mesías, y nada más. Como no pudieron haber obtenido esta noción de las Escrituras, ¿de dónde podría haber venido? Hay una obra [115] Los zoroastrianos creen que fue escrito en el

idioma del cielo y que, aproximadamente en la época de Khusru Parwez, fue traducido al idioma dari. [116] Comprende quince libros que se dice que descendieron sobre quince profetas; el último de todos fue el decimosexto, el propio Zoroastro. Al final de cada libro se da el nombre del profeta que sigue. Estos libros son sin duda una falsificación antigua, pero aparentemente los tradicionistas musulmanes tomaron de ellos su idea de la llegada anticipada de cada profeta. Nuevamente, el segundo verso de cada uno de estos libros comienza con: "En el nombre de Dios, el Dador de dones, el Compasivo"; similar a las palabras que aparecen al comienzo de todas las suras, [117] "En el nombre de Dios, el Misericordioso y Compasivo". También encontramos las primeras palabras en otro libro zoroástrico. [118.] Parece ser que la oración del Profeta Muhammad (que Allah esté complacido con él) es muy similar, es decir, "En el nombre de Ormazd el Creador". Ya hemos notado que los cinco tiempos de la oración musulmana son los mismos que cinco de los siete tiempos comunes a los zoroastrianos y sabeos, sin duda tomados de ellos.

Se podrían haber añadido muchas otras cosas comunes a los dos sistemas, pero habrían aumentado nuestras páginas más allá de dimensiones razonables, y debemos contentarnos con lo que se nos ha dado.

VII. A algunos puede resultarles difícil comprender cómo Mahoma pudo obtener historias y asuntos como los que encontramos en el Corán y la tradición de fuentes zoroastrianas; y, además, cómo fue posible que el Profeta "ignorante" se enterara de ellos. Pero la tradición [119] nos dice lo siguiente: "Era su costumbre conversar en su propia lengua (así leemos) con la gente de todas las naciones que lo visitaban; y de ahí la introducción de algunas palabras de Perisán en la lengua árabe". Además, como el Profeta introdujo cuentos judíos, y también las historias y costumbres de los paganos árabes, en el Corán, ¿qué maravilla que hiciera lo mismo con los cuentos de Perisán? Además, muchos de ellos eran corrientes entre los árabes, como nos dice Al-Kindy: "Supón que te contamos fábulas como las de Ad, Zamud y la camella, los compañeros del elefante y otras similares, sería sólo el modo de las ancianas que pasan sus días y sus noches en esas conversaciones tontas".

En el *Sirat al-Rasul,* [120.] Sabemos que Mahoma tenía entre sus compañeros a un persa llamado Salman, que durante el asedio de Medina le aconsejó que rodeara la ciudad con una trinchera, y que cuando luchaba contra los Thaqif ayudó a los musulmanes con una catapulta. Ahora bien, se dice que algunos de los oponentes del Profeta hablaron de esta persona como si le hubiera

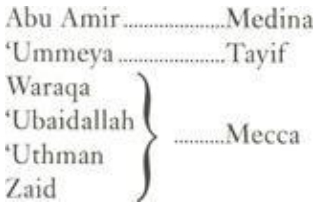
ayudado en la composición del Corán, acusación que se menciona en la sura xvi.105, de la siguiente manera: “Y, en verdad, sabemos que dicen: 'Verdaderamente un hombre le enseña'; pero la lengua de aquel a quien se inclinan es extranjera, mientras que ésta es la lengua del árabe perspicaz”. Ahora bien, si estos objetores simplemente hablaran de este persa que ayudó en el estilo de la composición del Profeta, la respuesta habría sido suficiente. Pero cuando descubrimos que gran parte del Corán y la tradición tiene la semejanza más cercana con el contenido de los libros zoroastrianos, la respuesta no tiene ningún valor. Por el contrario, el versículo citado anteriormente muestra, por la propia admisión del Profeta, que recibió la ayuda del persa Salman. Por lo tanto, incluso de esta historia se desprende claramente que los escritos zoroastrianos constituyeron una de las fuentes del Islam.

Capítulo VI. Los hanefitas: su influencia en Mahoma y en sus enseñanzas

Antes de la época de Mahoma, había algunos árabes que se interesaban por la idolatría y que, por consiguiente, buscaban alivio en una fe mejor. Entre los judíos, y posiblemente por una antigua tradición que aún sobrevive, se sabía en Arabia que Abraham era un adorador del único Dios verdadero. Por eso, tanto en La Meca como en Medina y también en Taif, encontramos que había hombres que, buscando la verdad, habían abandonado la adoración de los ídolos; y a estos se los llamaba hanefitas. Los nombres de seis de ellos se dan en el margen, algunos de los cuales también tenían seguidores propios. Ahora bien, sostenemos que estos investigadores, y especialmente Zaid ibn Amr, tuvieron un efecto muy marcado, por sus concepciones, conversación y ejemplo, sobre el Profeta, como lo encontramos en el contenido del Corán. De todas las autoridades en la materia, la de Ibn Ishaq e Ibn Hisham, tal como se encuentra en el *Sirat, es la más conocida.* El libro [121] es, con mucho, el más antiguo y, al ser el más cercano a la Hégira, el más fiable que tenemos. Los detalles de esta obra los aprendimos de Zohry (fallecido en el año 124 de la Hégira), que conocía a varios compañeros y, en especial, a Orva, un pariente de Aisha. El libro de Zohry ya no existe, pero se ha conservado mucho en el de su alumno, Ibn Ishaq (fallecido en el año 151 de la Hégira), del que tenemos citas en el *Sirat de Ibn Hisham (fallecido en el año 213 de la Hégira). Sin duda, en estos escritos hay una gran cantidad de cosas fantásticas y exageradas, pero también hay muchas que son valiosas porque dan las impresiones de los hombres y el recuerdo de los hechos tal como existían en ese momento. Por lo tanto, del Sirat* tomamos el siguiente relato de los hanefitas:

Los Quraish se reunieron una vez durante su *'id* [fiesta] junto a uno de sus ídolos, sacrificando sacrificios, rezando y dando vueltas alrededor de él, como solían hacer en esta fiesta cada año. En ese momento, cuatro amigos se apartaron y hablaron en secreto entre sí en términos rectos. Estos eran Waraqa, 'Ubaidallah, nieto de Abdal Mutalib, 'Uthman y Zaid ibn Amr. Dijeron: "Por el Señor! Nuestro pueblo no tiene nada de la fe de Abraham. ¿Qué es esta piedra para que la rodeemos? No puede oír ni hablar, no puede hacer daño ni ayudar. ¡Oh nuestro pueblo! Cuiden sus almas, porque por el Señor están completamente faltos". Luego se separaron y partieron a varias tierras para

descubrir la verdadera fe de Abraham. *Waraqa* abrazó la religión cristiana y, estudiando los libros de su pueblo, se estableció en su fe. *'Ubaidallah* permaneció en sus dudas, pero al final abrazó el Islam; Luego, con un grupo de musulmanes, emigró a Abisinia junto con su esposa Umm Habibah, hija de Abu Sufyan y también creyente. Allí, sin embargo, se convirtió al cristianismo y pereció. Cuando se convirtió al cristianismo, dijo a sus compañeros: "Nosotros vemos, pero vosotros sólo parpadeáis", es decir, no podéis ver con claridad, como un cachorro que intenta abrir los ojos. El propio Profeta se casó con su viuda, Umm Habibah, enviando para ello un seguidor al Najashy, quien concluyó él mismo la ceremonia nupcial; la dote fue de 400 dinares, lo que sentó un precedente para el tiempo venidero. En cuanto a *'Uthman,* se dirigió a la corte del emperador de Bizancio, donde alcanzó un alto rango y abrazó la fe cristiana...



Por último, llegamos a *Zaid,* que se mantuvo firme, no uniéndose ni a la religión judía ni a la cristiana. Se apartó de la fe de su propio pueblo, abandonó los ídolos, el consumo de carroña, la sangre, la matanza de animales para los dioses y la ejecución de las hijas. Dijo: “Adoro al Dios de Abraham”, pero culpó a su pueblo por haber elegido malos caminos. Existe una tradición de Amina, hija de Abu Bakr, que dice que una vez vio a Zaid, entonces muy anciano, apoyado con la espalda en la Kaaba y dirigiéndose al pueblo: “¡Oh Quraish! Por Aquel en cuyas manos está la vida de Zaid ibn Amr, juro que ninguno de vosotros profesa la fe de Abraham, excepto yo”. Luego oró: “¡Oh Señor! Si supiera qué camino es el más agradable para ti, te adoraría de esa manera; pero no lo sé”. Luego, poniendo las palmas de sus manos en el suelo, se inclinó en adoración. También se nos dice que cuando sus parientes le pidieron a Muhammad que orara para que Zaid fuera perdonado, él consintió, “porque él será resucitado solo, como una comunidad”. [122] Zaid escribió las

siguientes líneas sobre su separación de la fe de su pueblo y lo que le sucedió a raíz de ello:

¿Debo adorar a una o a mil?
He abandonado por completo a Lât
y a 'Uzza,
por lo que no adoro a 'Uzza ni a sus
dos hijas,
ni adoro a Ghanam,

Me quedé atónito y tuve extraños
pensamientos durante la noche.
Ya que el Señor destruye multitudes
y a muchos otros los preserva por
su bondad,
¿están divididos así los asuntos divinos? Así debería hacerlo todo
hombre
valiente y reflexivo.
Ni los dos ídolos de los Beni Amr,
ni peregrinar hacia ellos.
Aunque lo consideraba mi Señor,
cuando tenía poco entendimiento.
Y de día, el que ve
entenderá.
Porque sus obras son malas;
y aprecia a los pequeños.
Entre nosotros, un día el hombre
tropezará;
pero ahora adoro a mi Señor, el Más
Misericordioso.
Por tanto, observa el temor del
Señor tu Dios.
Verás la morada de los puros
en los Jardines.
Durante esta vida, la desgracia,

Y el siguiente será como la rama
alimentada por la lluvia.
Para que el Señor Compasivo
perdone mi pecado.
Mientras así lo hagáis, no pereceréis
;
pero para los incrédulos, el fuego del infierno llameante
;
y después de la muerte, aquello que
amargamente les oprimirá el pecho.

También sabemos por Ibn Hisham que Zaid fue expulsado de La Meca y, como se le prohibió permanecer allí, tuvo que vivir en el monte Hira, frente a la ciudad. El propio Profeta solía retirarse todos los años en verano, como solían hacer los árabes, a una cueva en el monte sagrado para meditar en solitario; por eso creemos que debió encontrarse allí a menudo con su pariente Zaid. Porque todavía solía acudir en busca de su llamado a ser profeta, como sabemos por Ibn Ishaq: "Gabriel, por la misericordia del Señor, vino a él en Hira en Ramadán... Esto lo hacía todos los años, según la costumbre de los Quraish en los días de la ignorancia, para estar solo y refrescar sus almas". Ahora bien, todo aquel que conozca el Corán y la tradición no puede dejar de percibir cuán parecidas son las enseñanzas de ambos, y que deben haber tenido la mayor influencia el uno en el otro, en sus puntos de vista sobre cosas como, por ejemplo, la adoración de ídolos, el entierro vivo de niñas, la unidad de Dios, el Paraíso y el Infierno, y llamar a Dios "el Señor más Misericordioso y Compasivo". Además, Zaid y los Hanefitas, como el Profeta, siguieron a Abraham, llamándolo por el mismo nombre (Hanif) que el suyo propio, en ilustración de lo cual podemos citar la sura iv. 126: "¿Quién es de mejor religión que aquel que se resigna a Dios y sigue la fe de Abraham el Ortodoxo" (Hanit)… Y nuevamente, la sura iii. 89: "Di: El Señor ha dicho con verdad: "Seguid la fe de Abraham el Ortodoxo (Hanif), porque él no era uno de los idólatras". Y nuevamente, la sura vi. 162: "En verdad, el Señor me ha guiado por el camino recto, la verdadera fe, la religión de Abraham el Ortodoxo" (Hanif). Y así vemos que el Profeta se llama a sí mismo y a su pueblo por el nombre de Hanif. La palabra, de hecho, originalmente significaba "impuro" o "apóstata", y fue utilizada por los árabes idólatras de Zaid, porque abandonó el culto a sus dioses. El nombre agradó al Profeta y fue utilizado por él en un buen sentido. Sin embargo, no debemos olvidar que los

cuatro Hanefitas eran, como ya se dijo, parientes cercanos del Profeta: 'Ubaidallah era sobrino de Muhammad, quien tomó a su viuda 'Umm Habibah como esposa, mientras que Waraqa y 'Uthman eran hijos de dos tías de Khadija. Por lo tanto, las opiniones, dichos y enseñanzas de estos Hanefitas no pueden sino haber tenido una influencia decisiva en el Profeta. También podemos recordar que, aunque se cree que el Profeta dijo que no tenía derecho ni siquiera a orar por la salvación de su propia madre, lo hizo por Zaid y por su bendición en el más allá. De todo esto se desprende que el Profeta reconoció sus principios y los confirmó como correctos.

Pero ahora algunos de nuestros objetores pueden decir: Supongamos que aceptamos como cierto todo lo que nos has dicho sobre las diversas fuentes de las que se deriva el Islam; entonces demostraríamos que Mahoma no tuvo personalmente ninguna influencia en la fe, algo difícil de creer. Ciertamente, respondemos, es imposible imaginar que siendo Mahoma el autor de la fe, su propio propósito y mente no tuvieron efecto en la estructura; así como en un edificio el uso de piedras, etc., en su erección, no resta valor a la habilidad y capacidad del arquitecto, sin el cual no serían de ninguna utilidad. Y de la misma manera, como el edificio del Islam tiene su propio carácter establecido y difiere de todas las demás religiones, es claro que es obra de alguien que posee los dones y el poder más elevados; y, por la belleza de la composición del Corán, vemos que era singularmente sabio y elocuente. Además, por su vida tal como se da en la tradición, y por la historia de su tiempo, la personalidad del Profeta se manifiesta en el Corán. Así, antes de su huida a Medina, siendo un simple ciudadano común de La Meca, no hizo mención en los pasajes allí citados de la fuerza o la guerra para la extensión de la fe.

Pero, *primero,* después de la Hégira, cuando había conseguido el poderoso cuerpo de los Ansar para sus seguidores, les dio permiso para defenderse y derrotar a sus oponentes. Así en la sura xxii. 40: “Se les da permiso para luchar, porque son perseguidos... aquellos que han sido expulsados de sus casas sin otra causa justa que decir: Nuestro Señor es Dios”; y los comentarios admiten que esta fue la primera revelación que dio permiso para luchar.

En segundo lugar, algún tiempo después, cuando Mahoma había obtenido victorias sobre sus enemigos, este simple permiso se transformó en una orden, como encontramos en la sura ii. 212, 214: “Se os ha ordenado la guerra, pero es odiosa para vosotros... Te preguntarán acerca del mes sagrado, si pueden guerrear en él. Di: Hacer la guerra en él es penoso, pero obstruir el

camino de Dios, y la infidelidad hacia Él y la santa Mezquita, y expulsar a su pueblo de allí, es más penoso a los ojos de Dios; y la tentación (a la idolatría) es más penosa que matar". La instrucción en este pasaje es que los musulmanes deben guerrear contra los Quraish incluso en los meses sagrados, porque les impiden visitar la Kaaba.

En tercer lugar, cuando en el sexto año de la Hégira, el Profeta hubo conquistado a los Bani Quraiza y otras tribus, emitió órdenes aún más severas contra sus adversarios, como encontramos en la sura v. 37: "La recompensa de quienes luchan contra Dios y su Enviado, y estudian para actuar corruptamente en la tierra, es que serán asesinados o crucificados, o se les cortarán las manos y los pies en los lados opuestos (del cuerpo), o serán desterrados de la tierra. Tal será su desgracia en este mundo, y en el próximo sufrirán un castigo doloroso". Los comentaristas sostienen que esta terrible orden se refiere sólo a los idólatras, y no a los judíos y cristianos.

Cuarto. Pero también hacia ellos, la actitud del Profeta hacia el final de su vida cambió completamente; y así leemos en la última sura revelada (ix. 5, 29) que después de que hubieran pasado los cuatro meses sagrados, ellos debían comenzar de nuevo la guerra, como sigue: "Y cuando los meses sagrados hayan terminado, matad a los idólatras dondequiera que los encontréis, tomadlos prisioneros y asediadlos, y ponedles emboscadas en cualquier lugar conveniente. Pero si se arrepienten, y ofrecen las oraciones señaladas, y pagan las limosnas legales, entonces dejadlos ir libremente, porque Dios es clemente y misericordioso.... Combatid a aquellos que no creen en Dios, ni en el último día, no prohibáis lo que Dios y su enviado han prohibido, y no profesan la religión verdadera, es decir, la de aquellos a quienes se les han dado las Escrituras, hasta que paguen tributo con la mano, y sean reducidos a la miseria."

Y así aprendemos de estos sucesivos pasajes del Corán que el gran e inmutable Dios Todopoderoso, paso a paso, permitió que su ley divina fuera alterada a medida que el Profeta y sus seguidores gradualmente obtenían victorias sucesivas por la espada. No sólo eso, sino que vemos que la misma libertad de cambio se permite con respecto a ciertos pasajes del Corán que son cancelados por otros pasajes; así en la sura ii. 100: "No abrogamos ningún versículo ni lo dejamos fuera, sino que ponemos en su lugar otro mejor o similar. ¡Ah! ¿No sabes que Dios es sobre todas las cosas todopoderoso?"

Por lo tanto, mientras Mahoma abrigaba la esperanza de unir a judíos y cristianos, y también a las tribus árabes, mediante la conservación de algunas de sus prácticas nacionales, le parecía que existía la posibilidad de unir a toda Arabia en una gran religión. Pero cuando vio que esto era impracticable, le quedó la opción de abandonar y finalmente destruir a los dos primeros, o perder a los árabes nativos en su totalidad. Los objetivos y la mente del Profeta se manifiestan a lo largo de su vida profética. Así, por ejemplo, el matrimonio con Zainab, esposa de su hijo adoptivo Zaid, tal como se justifica en el Corán, [123] muestra hasta qué punto la revelación y todo el sistema de la época estaban impregnados por los objetos de su vida cotidiana y su entorno personal, lo que de hecho se manifiesta en una multitud de otros asuntos en el propio Corán y en la tradición. Y, sin duda, cuando observamos la variedad de enseñanzas e intereses encarnados en ellos, obtenemos un panorama amplio y extenso de los mil arroyuelos que corren a lo largo del río musulmán para formar el vasto río musulmán; todos ellos son fuentes del Islam, pero todos ellos afectados por el intelecto, la naturaleza y los objetivos y objetivos personales del propio Profeta.

Admitimos sin reparos las muchas verdades y lecciones preciosas que enseña el Corán, sobre todo la unidad de Dios Todopoderoso; y, entre historias como las de la mesa, el paraíso, el árbol Tuba, etc., a menudo encontramos enseñanzas buenas y valiosas. Pero quien haya bebido de la corriente pura y resplandeciente, se alejará de todas las demás, especialmente si están turbias en cualquier lugar, y buscará refrigerio en el agua de la vida, de la que tan a menudo da testimonio el propio Corán; y ¿qué es esa fuente bendita sino los escritos de los profetas y apóstoles, de los que el propio Mahoma da un testimonio tan notable en los siguientes pasajes: “En verdad hemos hecho descender la Torá, en la que hay dirección y luz... E hicimos que Jesús, hijo de María, siguiera sus pasos, confirmando lo que estaba en sus manos de la Torá, y le dimos el Evangelio en el que hay guía, luz y testimonio de lo que fue revelado antes de él de la Torá, y una dirección y admonición para los piadosos”. [124]

Quien quiera saber cuál fue la fe del padre Abraham, el amigo de Dios, que lea con atención la Torá de Moisés, de la que dan testimonio tan contundente los versículos del Corán antes citados; allí encontrará la bendita promesa que le hizo el Todopoderoso, de que el único salvador divino, el Señor Jesucristo, vendría de los descendientes de Abraham y de su hijo Isaac. El patriarca

aceptó la promesa y creyó en el Mesías venidero, como vemos en un pasaje de la Torá, donde Dios le dijo a Abraham: “Y dijo Dios: “Sara, tu mujer, te dará a luz un hijo, y le pondrás por nombre Isaac; y estableceré mi alianza con él como alianza eterna, y con su descendencia después de él”. [125] La misma promesa se repite en el Libro del Génesis a Abraham: «Y en tu descendencia serán benditas todas las naciones de la tierra, porque has obedecido a mi voz». [126] Y el mismo Jesús se refiere a esta promesa cuando dijo a los judíos: «Vuestro padre Abraham se regocijó esperando ver mi día; y lo vio y se alegró». [127] El apóstol Pablo también menciona la misma expectativa: “A Abraham y a su descendencia fueron hechas las promesas. No dice: Y a las descendencias, como si se tratara de muchas, sino como si se tratara de una sola: Y a tu descendencia, la cual es Cristo”; y otra vez: “Si vosotros sois de Cristo, ciertamente sois descendencia de Abraham y herederos según la promesa”. [128]

Que el Señor misericordioso y clemente, que en su infinita misericordia cumplió este pacto eterno, conceda que el humilde escritor y el amable lector de estas páginas, junto con el bendito patriarca, sean hechos partícipes de la herencia celestial así prometida por medio de nuestro Salvador Jesucristo. Y a su nombre sea la gloria.

¡Amén, que así sea!

CAPÍTULO *13*. LA FUNDACIÓN JUDÍA DEL ISLAM. CHARLES CUTLER TORREY ALÁ Y EL ISLAM

Las lecciones que Mahoma aprendió, de una manera u otra, de los israelitas de La Meca le dieron un nuevo horizonte. La idea del Profeta y su misión y autoridad, y la imagen del pueblo elegido que ostentaba el liderazgo religioso de las naciones de la tierra, ilustrada en los registros escritos del pasado desde el principio, significaron más para el comerciante de La Meca que cualquier otra de sus adquisiciones. No sólo obtuvo una nueva concepción de la historia humana, sino que empezó a ver que toda ella es historia religiosa, dirigida en sus períodos sucesivos por Alá y sus profetas. La elección de los árabes fue un eslabón de una cadena continua, y la revelación que les fue dada a través de su Profeta fue la última etapa de un proceso que comenzó con Adán. Además, el pensamiento del "Islam" (cuandoquiera que éste tomara forma en la mente de Mahoma) debía abarcar no sólo a los árabes, sino también a los demás pueblos de la tierra. Alá no había transferido simplemente su interés de los hijos de Israel (es decir, los judíos y los cristianos) a los hijos de Ismael; Él era el "Señor de los Mundos", que tenía a todas las razas en su mano. El pueblo preferido tiene cierta responsabilidad para con sus semejantes. Las escrituras hebreas tenían en cuenta a las naciones extranjeras y las asignaban a sus lugares con autoridad; los profetas se preocupaban mucho por ellas; Jonás fue enviado a Nínive para convertir a su población. La gran tabla del capítulo diez del Génesis (de la que Mahoma ciertamente tenía algún conocimiento) clasificaba las razas de la tierra según su genealogía.

Publicado originalmente como tercera y cuarta conferencia en *The Jewish Foundation of Islam* (Nueva York: Jewish Institute of Religion Press, Bloch Publishing Co., 1933), págs. 62-126.

Todo esto era alimento para el pensamiento del profeta árabe, pero no material para su uso. No tenía ni el conocimiento del mundo exterior ni el

interés por él que le llevarían a hacer que su Corán se extendiera por el extranjero. La idea de un esbozo de la historia religiosa, conexa o desconectada, difícilmente se le hubiera ocurrido, ni semejante empresa hubiera servido a su propósito. Su interés se centraba en los árabes, en los israelitas cuya herencia habían recibido, y especialmente en los profetas hebreos como sus propios predecesores. El único lugar en el que el Corán se aventura fuera de Arabia, ya sea en relación con acontecimientos de su propia época o en profecías del futuro, es el notable pasaje al comienzo de la trigésima sura, donde el Profeta toma nota momentánea de un acontecimiento contemporáneo en Siria, un incidente militar en la guerra greco-persa sobre el cual había llegado alguna información a La Meca: "Los griegos han sido derrotados en una parte cercana del país; pero después de su derrota, ellos mismos vencerán, en pocos años". Esta singular predicción probablemente no sea un *vaticinium* ex *eventu* (aunque los griegos finalmente conquistaron), sino la expresión de la convicción del Profeta de que el "pueblo del Libro" estaba destinado a triunfar sobre los incrédulos.

La "historia" contenida en el Corán consiste principalmente en fragmentos de narración tomados del Antiguo Testamento y del Midrash judío. Este material fragmentario, generalmente disperso de la manera más informal, ocupa una gran parte del creciente volumen, especialmente la parte producida en los años intermedios de la carrera pública del Profeta. Las primeras suras, generalmente breves, consisten principalmente en exhortaciones apasionadas. Mahoma es aquí el predicador, proclamando, advirtiendo y prometiendo. En los últimos años de su vida, en Medina, está tan ocupado con la legislación y otros asuntos prácticos que deja poco espacio para la narración de historias, incluso si lo que él consideraba esencial no se había proporcionado ya. Es durante los últimos años de su ministerio en La Meca, especialmente, cuando dedica una gran cantidad de espacio a las "viejas historias" (como las denominaban descortésmente sus escépticos compatriotas). Él mismo estaba muy interesado en las historias de los antiguos, las maravillas que Alá obró entre ellos, las hazañas y experiencias de sus hombres famosos, desde Adán y su familia hasta los siete durmientes de Éfeso y los mártires de Nejran. Ahora los árabes debían conocer todo esto y aprenderlo como etapa preliminar de su propia historia religiosa. Además, las historias le ayudarían a ganar audiencia. Así dice al comienzo de la duodécima sura, que trata de José y sus fortunas: "Ahora os narramos una historia muy hermosa". [1] Y, de hecho, estas pequeñas anécdotas de profetas y héroes sin

duda atrajeron la atención de muchos que, de otra manera, no habrían prestado atención al nuevo maestro.

Mahoma era sincero y sabio en su esfuerzo por dar a la nueva religión de los árabes su base segura en el pasado y por reivindicar su afiliación con las grandes religiones que la habían precedido. Y, en su constante referencia a personajes e incidentes bíblicos, tenía en mente no sólo la instrucción e inspiración de sus compatriotas, sino también el efecto que tendrían en otro público. Las ideas que lo habían despertado y cambiado toda su visión de la vida no eran su propio descubrimiento, sino el fruto de su relación con los judíos de La Meca, posiblemente (aunque no probablemente) también con los cristianos, tanto en su país como en el extranjero. Estos consejeros debían escuchar la revelación que ahora Alá daba a su profeta árabe. En el pensamiento de Mahoma, el Islam no era en absoluto una religión nueva, sino simplemente una continuación. El Corán, declara muchas veces, "confirma" las escrituras ya existentes. Los judíos y los cristianos (al principio apenas los distinguía) estarían contentos de escuchar más sobre Moisés, Salomón y Jesús. Sentía que les estaba dando apoyo y esperaba que ellos lo apoyaran a él a cambio.

Había otra consideración que pesaba mucho. La historia del pasado, de principio a fin, era la historia de sus propios predecesores. Estaba lleno del pensamiento de aquellos hombres favorecidos que estaban tan cerca del Dios Único, y por él habían sido comisionados para enseñar a su pueblo. Eran "profetas" *(nebiyim, anbiya')* todos y cada uno, y el hecho que siempre estaba en primer plano en su mente era la forma en que su mensaje había sido recibido, o más bien rechazado, por la mayoría de sus contemporáneos. Su propia experiencia, tan pronto como comenzó a predicar al pueblo de La Meca, le mostró muy claramente qué oposición es probable que encuentre un profeta. La nueva enseñanza no se recibe con gratitud y temor, sino que se ríe de ella. Así Noé fue ridiculizado por su pueblo, hasta que se ahogó en el diluvio. Así los hombres de Sodoma y Gomorra se burlaron de Lot, hasta que descendió fuego del cielo. Los israelitas del éxodo de Egipto no se sometieron a la autoridad de Moisés, sino que se rebelaron contra él; y por su obstinación perecieron en el desierto. En general, los profetas hebreos fueron muy maltratados, así se lo dijeron a Mahoma los informantes. Es fácil ver por qué el Corán abunda en pasajes que tratan de los héroes y patriarcas del Antiguo Testamento. Hay lecciones aquí “para aquellos que tienen inteligencia”, reitera

una y otra vez el Profeta de La Meca. La verdad prevaleció, a pesar de la oposición; los incrédulos fueron asados en la Gehennama; y, lo más importante de todo, la religión proclamada por estos antiguos portavoces de Dios es precisamente la que ahora se anuncia, en su forma final y más perfecta, al pueblo de Arabia.

También había lecciones de la historia árabe. Mahoma y sus compatriotas habían visto las ruinas de ciudades desaparecidas y habían oído hablar de muchas otras. Había tradiciones de la *vela al-'arim* (34:15), [b)] El estallido de la gran presa de Marib, en Yemen, y la destrucción de la ciudad por la inundación resultante. Fue un juicio del cielo. Mucho más sorprendentes fueron los signos de la desaparición del esplendor, de una civilización elevada ahora completamente borrada, en las regiones al norte del Hiyaz. Las tribus de Ad y Zamud y las ciudades de Madián habían perecido, dejando tras de sí sólo unos pocos vestigios muy impresionantes. ¿Por qué se extinguieron estos prósperos pueblos? La imaginación de Mahoma dio la respuesta. Cada uno de ellos tenía su profeta, que predicaba el Islam. No quisieron escuchar, y por lo tanto Dios los destruyó. Pero las narraciones coránicas que tratan de estos acontecimientos eran, después de todo, de importancia secundaria. El Islam era para el mundo, y el énfasis debe ponerse en personas y acontecimientos que eran conocidos y reconocidos en todo el mundo. Los tres profetas rechazados del desierto del norte y del Sinaí fueron ciertamente importantes en el esquema de la historia religiosa de Mahoma, pero eran pequeños eslabones de una gran cadena. Cuando los mercaderes de Quraish viajaban a Egipto, Siria, Mesopotamia y Abisinia, no encontraban a nadie que hubiera oído hablar de Hud, Salih o Shu'aib; pero en cada ciudad donde se detenían encontraban multitudes para quienes los nombres de Noé, Abraham, José, David, Elías y “Jesús, hijo de María” eran perfectamente familiares.

Un rasgo muy llamativo de los fragmentos coránicos de la historia israelita es el elemento rabínico (extractos del Talmud y del Midrash) que se evidencia con tanta frecuencia. Esto siempre ha sido objeto de comentarios y conjeturas. Así, HP Smith, *The Bible and Islam,* pág. 77, dice de la historia de Moisés que Mahoma cuenta: “De la tradición judía, afirma: que Moisés rechazó a todas las nodrizas egipcias; que el pueblo del Monte Sinaí exigió ver a Dios, y al verlo cayó muerto, pero fue revivido por el poder divino; y que se negaron a aceptar el pacto hasta que la montaña fue levantada corporalmente y sostenida sobre ellos (28:11; 2:53, 60; 7:170). La información de que el becerro de oro, por la

magia de su creador, *bramó,* se encuentra en fuentes rabínicas". Geiger, *Was hat Muhammad... aufgenommen?,* págs. 154-172 [véase el capítulo 11 de este volumen], había analizado estos y otros rasgos similares de la historia. En Nöldeke-Schwally, pág. 8, se hace la observación de que la fuente del conocimiento de Mahoma sobre los personajes y acontecimientos bíblicos no era tanto la Biblia como la literatura extracanónica. Creo que esto no expresa el asunto del todo correctamente, pues incluso en las historias en las que Mahoma hace un mayor uso de la Hagadá hay pruebas frecuentes de que también conocía el relato canónico. Wellhausen, *Reste* (1.ª ed.), pág. 205, en su argumento sobre el origen cristiano del Islam, trata esta Hagadá judía con mucha cautela. "Es ist wahrscheinlich, dass Muhammed densalben durch jüdische Vermittlung zugeführt bekommen hat, wenngleich man dessen eingedenk bleiben muss, dass derselbe Segenstoff auch bei den orientalischen Christen im Umlauf war, und dass die Haggada ihre Quelle grossenteils in apokryphen Schriften hatte, die wenn sie auch jüdischen Ursprungs waren doch seit dem zweiten Jahrhundert immer ausschliesslicher in christlichen Besitz übergingen." [c] Me confieso incapaz de ver la luz en este argumento, ni conozco ninguna razón sólida para dudar de que Mahoma recibió su Hagadá directamente de los judíos. Wellhausen consideró que esto era un punto débil; porque inmediatamente procede a trazar una línea entre el material religioso del Corán y las *historias,* que él quiere hacernos creer que son simplemente el fruto de la curiosidad intelectual del profeta. Por lo tanto, declara que es una cuestión de muy poca importancia el de dónde Mahoma obtuvo las leyendas; y el hecho de que alguna "casualidad" lo pusiera en contacto con un hombre que estaba familiarizado con la tradición judía no es realmente significativo. A esto, un defensor de la opinión contraria replicaría que las leyendas son la *Vorgeschichte* del Islam; el relato del trato de Alá con los hombres en el pasado, del cual se puede aprender algo con respecto a su trato en el presente; la estructura indispensable de la doctrina del "profeta de Alá". Y si fue por mera "casualidad" que Mahoma recibió instrucción israelita, fue una casualidad que duró muchos años y proporcionó al Corán la mayor parte y lo mejor de su material.

Los héroes del pasado de Mahoma son casi todos ellos designados por él como "profetas"; recibieron la verdad de Alá y la enseñaron a sus hijos y a sus contemporáneos. Adán fue un profeta (20:120; 3:30); también lo fueron Ismael, David y Job. En total, se nombran veinticinco; entre ellos están los tres profetas árabes, Hud, Salih y Shu'aib, y los tres del Evangelio: Zacarías, Juan el

Bautista y Jesús. Todos los demás son del Antiguo Testamento. Una lista de dieciocho, que contiene sólo nombres bíblicos, se da en la sura 6:83-6. En 33:7 hay una lista instructiva de los profetas más importantes, aquellos con los que Alá hizo un pacto especial. Los nombres son estos: Mahoma, Noé, Abraham, Moisés y Jesús. (El hecho de que Mahoma sea nombrado primero se debe simplemente a la forma literaria del pasaje.) Es muy notable que el Corán no menciona nada de Isaías, Jeremías y Ezequiel, ni tampoco tiene conocimiento de ninguno de los profetas menores con la excepción de Jonás. Esto ciertamente no significa que los libros de estos profetas faltaran en La Meca, sino simplemente que estaban completamente más allá de la comprensión de Mahoma y fuera de sus intereses. Sus instructores sabían que no debían tratar de introducirlo en estos escritos abstrusos. Jonás, el pequeño libro de cuentos, era un caso aparte. De hecho, podríamos haber esperado encontrar alguna mención de Daniel; pero él, al parecer, tampoco entró en el horizonte de Mahoma.

Siempre hay que tener presente que no podemos decir con certeza, a partir del Corán, qué partes del Antiguo Testamento había oído el Profeta. Hace uso sólo de lo que es importante para su propósito, como aprendemos de alguna alusión ocasional a personas o acontecimientos que no se tratan de otro modo. De hecho, muestra algún conocimiento de cada uno de los cinco libros de la Torá, y de los "libros históricos" desde Josué hasta 2 Reyes. El libro de Josué, de hecho, está representado sólo en la persona del profeta Dhu 'l-Kifl, que recibirá atención en breve; mientras que un fragmento del libro de los Jueces, tomado de la historia de Gedeón, se ha desviado hacia la narración de "Saúl y Goliat" (véase la cuarta conferencia [siguiente sección]). Apenas se mencionan, por ejemplo, Azar, nombrado en 6:74 como el padre (!) de Abraham (evidentemente el-Azar, derivado del Eliezer de Génesis 15:2); 'Imran (Amram), nombrado como el padre de Moisés, Aarón y Miriam (identificada con la Virgen María); Samuel, presentado sin nombre como el profeta que ungió a Saúl como rey; Elías y Eliseo. También las esposas de Noé, Lot y Faraón, de las cuales las dos primeras están asignadas al fuego eterno. La influencia de la Hagadá judía aparece constantemente. Geiger ha señalado fuentes rabínicas para las narraciones coránicas de Caín, Noé, Lot y Aarón, y pronto se mencionarán otras. Para algunos fragmentos interesantes de leyenda que suenan como tradición judía -el incidente de los quebrantadores del Shabat, que fueron transformados en monos (2:61; 4:50; 5:65; 7:166); la invención de David de las cotas de malla (21:80); y cómo Job produjo un

manantial de agua fresca al pisar el suelo, y después se le permitió cumplir su juramento apresurado golpeando a su esposa con un manojo de hojas en lugar de con una vara (38:41—43)—no se conoce ninguna fuente haggádica.

Mahoma hizo lo que pudo con la historia religiosa *árabe* , aunque tenía poco a mano que pudiera utilizar. Pensaba en Hud, el profeta del pueblo 'Ad, en Salih, el profeta de Zamud, y quizá especialmente en Shu'aib, el profeta de Madián, como predicadores enviados a pueblos muy estrechamente relacionados con los árabes; y los presenta con frecuencia, a veces en pasajes de considerable longitud, en las suras del período de La Meca. El incidente del elefante llevado a las cercanías de La Meca por el ejército de Abraha, el virrey abisinio del Yemen, aproximadamente a mediados del siglo VI, es el tema de la muy temprana sura 105, como un ejemplo del poder de Alá, que “hizo fracasar sus astutos planes”. En otra sura de aproximadamente la misma época se menciona a “los hombres del foso, del fuego ardiente; cuando se sentaron sobre él, presenciando lo que estaban haciendo a los creyentes” (85:4-7). No tengo ninguna duda, a pesar de los argumentos de Geiger (p. 189) y Horovitz (p. 92 y sig.), de que esto se refiere a la persecución de los cristianos de Nejran por parte del gobernante judío yemení Dhu Nuwas, poco antes de la época del virrey Abraha. [2] Parece bastante claro que el Corán está tratando aquí de un acontecimiento histórico, y la persecución por la fe religiosa está claramente enunciada en el versículo 8. Mahoma trata la historia como algo bien conocido en La Meca.

Hay otro aspecto de la historia árabe, aparentemente alejado de la influencia israelita, que ocupó la atención de Mahoma. Había ciertas prácticas antiguas, religiosas y sociales, que estaban profundamente arraigadas en la vida del pueblo; propiedad no sólo del Hiyaz, sino de la península arábiga. Las costumbres y ceremonias relacionadas con la Kaaba en La Meca tenían mucho que ver con las relaciones comerciales y amistosas de las tribus, y la "casa" misma era venerada en todas partes. Podemos estar seguros de que Mahoma tenía la intención, desde el principio, de preservar todos los elementos venerados por el tiempo del "paganismo" nativo que no implicaran idolatría. Ni los habitantes de La Meca, Yathrib y Taif, ni los miembros de las tribus beduinas, habrían estado dispuestos a abandonar sus ritos y prácticas ancestrales sin una razón evidentemente imperiosa; y Mahoma habría sido el último hombre en desearles que lo hicieran. Era imperativo para su plan de cosas plantar la nueva religión tan profundamente en el suelo de Arabia como

en el de las revelaciones hebreas y cristianas. Esto lo pudo hacer con la ayuda del patriarca Ismael, como se verá más adelante.

No es necesario repasar aquí la larga lista de personajes de la historia antigua cuyos nombres y hechos desempeñan un papel tan importante en el Corán. Una parte considerable de la historia hebrea y de la leyenda haggádica así reproducida se tratará en el curso de la próxima conferencia, que trata de las narraciones coránicas. En ese momento (si Alá quiere) se presentará a un buen número de personajes bíblicos (incluido Alejandro Magno) con sus trajes árabes; de modo que tarde o temprano todos los miembros de la "larga lista" habrán sido mencionados, al menos por su nombre. Geiger ha tratado bien parte de este material judeo-musulmán; otros escritores se han ocupado principalmente o totalmente de las leyendas post-mahometanas, como por ejemplo *Biblische Legenden der Muselmänner, de Weil,* 1845 (también traducido al inglés), y los importantes ensayos de Max Grünbaum e Israel Schapiro. Los nombres propios en el Corán han sido tratados admirablemente por Josef Horovitz en su artículo “Nombres propios judíos y derivados en el Corán”, en el *Hebrew Union College Annual,* II (1925), 145-184, y nuevamente en la segunda parte de su *Korani.rche Untersuchungen* (1926).

En la presente conferencia se prestará especial atención a dos temas de importancia capital para comprender los fundamentos del Islam: la fuente de las ideas de Mahoma sobre Jesús y la religión cristiana, y el lugar que ocupan Abraham e Ismael en su concepción de la revelación a los árabes. Sin embargo, antes de tratar estos tres “profetas”, me referiré brevemente a algunos otros, para los cuales la mera mención de sus nombres parece, por una u otra razón, apenas suficiente.

Tal vez no sea necesario decir que la cronología hebrea del Corán no es uno de sus puntos fuertes. Mahoma tenía alguna idea del largo tiempo que debe haber transcurrido desde Moisés, aunque ciertamente no sabía nada de la línea completa de descendencia que los genealogistas musulmanes traían de su familia, y de las tribus árabes en general, hasta Adán y Eva. Sabía, al menos desde la sura 37, algo de la sucesión de héroes hebreos, y era consciente de que los reyes profetas, Saúl, David y Salomón, fueron posteriores a los patriarcas, por muy confusas que fueran sus ideas en cuanto al orden de los demás profetas y la época en que vivieron. Tenía nociones fantásticas (como las han tenido otros) con respecto a Esdras, y evidentemente no tenía idea de dónde ubicarlo. Deja a Elías y Eliseo, Job, Jonás e “Idris” flotando por ahí, sin

un lugar seguro de descanso. No había oído absolutamente nada sobre la genealogía de Jesús (su supuesta descendencia de David), ni de sus contemporáneos (exceptuando la familia de Juan el Bautista), ni de ninguna historia cristiana. Asoció a Moisés con Jesús, evidentemente creyendo que muy pronto después de la revelación al legislador hebreo se había producido la revelación similar que había producido a los cristianos y su libro sagrado. Esto aparece en su identificación de María, la madre de Jesús, con Miriam, la hermana de Moisés y Aarón, claramente expresada en más de un lugar. En todo esto no hay nada sorprendente, cuando se recuerda cómo recibió el Profeta su información.

Algunos profetas "menores" . El incidente de la vida de *Adán* que se menciona con más frecuencia en el Corán es la negativa del diablo (*Iblis* , *Shaitan)* a obedecer la orden divina dada a los ángeles de postrarse ante este ser recién creado. El relato se encuentra mejor en 38:73-77, y aparece sólo con menos detalle en otros seis pasajes. Geiger, pág. 98, duda de que esto haya llegado a Mahoma a través de la tradición judía, sobre la base de que el mandato de adorar a cualquier otro que no fuera Dios habría parecido inconcebible a cualquier israelita. Grünbaum, Neue *Beiträge zur semitischen Sagenkunde,* págs. 60 y sig., sigue a Geiger. Sin embargo, el Corán no habla de *adorar,* sino simplemente de acercarse a un personaje de alto rango de una manera verdaderamente oriental. Véase, por ejemplo, el uso del verbo en el último verso de *la mu'allaqa de 'Amr ibn Kulthm* (Arnold's *Septem Mo'allakat,* p. 144), donde la acción es de homenaje puramente humano. Los pasajes que Geiger cita, *Sanhedrin* 59 b (no "29") y *Midr. Rabba* 8, son un paralelo suficiente con el Corán. Véase también la "Vida de Adán y Eva" (Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha*), capítulos 12-17. En cuanto a Iblis y ash-Shaitan, el primer nombre parece haber llegado a Arabia desde el norte, mientras que el segundo es evidentemente fruto del largo contacto con los abisinios; ambos nombres eran sin duda corrientes entre los judíos del Hiyaz antes de la época de Mahoma. La identificación de la serpiente con Satanás parecería estar implícita en el pasaje *Ber. Rabba* 17, que Geiger cita. Véase también Ginzberg, *Leyendas de los judíos,* V, pág. 84.

El profeta *Shu'aib,* que fue enviado a los madianitas, es generalmente reconocido como idéntico al Jetro bíblico. El nombre no fue inventado por Mahoma; es mucho más probable que lo hayan empezado a usar los judíos árabes. Su origen es oscuro, pero es natural suponer que hubo alguna

reflexión etimológica detrás de él. Estos madianitas, de quienes Moisés tomó a su esposa (la hija de un sacerdote), estaban en su origen muy estrechamente relacionados con los hebreos, aunque *su cuerpo principal* se convirtió en un enemigo persistente y peligroso. ¿Podría el nombre Shu'aib, "pequeña tribu", haber sido el resultado de pensar en *Jitro* Jetro] ("resto de ella") como representando al "resto" fiel de una tribu hebrea más grande?

El profeta *Dhu 'l-Kifl* plantea otro problema. Creo que también en este caso la solución se encuentra en la larga asociación de los árabes con los abisinios, en el tráfico en el Mar Rojo. La palabra *kefl* aparece con frecuencia en la versión etíope de Josué al hablar de la "división" del territorio entre las tribus hebreas, que es el tema central de ese libro. Creo que Josué es "Dhu 'l-Kifl", es decir, el que efectuó la división. Es muy llamativo que no se le mencione en el Corán, salvo bajo este nombre.

'Uzair (el pequeño Esdras) el objeto de una acusación muy singular dirigida a los judíos. En una de las últimas suras, y en un contexto que trata con dureza a todos aquellos que no son musulmanes, aparece este pasaje (9:30): "Los judíos dicen que Esdras (' *Uzair)* es el hijo de Dios, y los cristianos dicen que el Mesías es el hijo de Dios". (Esto podría hacer que Esdras se revolviera en su tumba, si la tuviera). Mahoma parece estar tratando de creer aquí lo que le había dicho algún enemigo de los judíos. Está obligado a reivindicar el monoteísmo puro sólo para los musulmanes en su época. El uso del desagradable diminutivo *"el pequeño* Esdras" es probablemente una invención suya. El nombre no aparece en ningún otro lugar; y esta gran figura de la leyenda judía no tiene otra mención en el Corán, salvo bajo el nombre que sigue a continuación.

Si no me equivoco, Esdras tiene su doble en el Corán, en la persona del profeta *Idris* (19:57 ss., 21:85), de quien sólo se nos dice que se le concedió un alto puesto de honor. El nombre se ha derivado generalmente de Εσδρας; y, de hecho, difícilmente podría ser otra cosa. Se han hecho varias sugerencias, desde el «Andreas» de Nöldeke (*Zeitschrift für Assyriologie,* vol. 17, 83 ss.) hasta el «Teodoro de Mopsuestia» de Toy. Pero cualquier Andreas parece completamente remoto para Mahoma. Por otra parte, sería muy fácil que el nombre griego del famoso Esdras llegara a Arabia, para finalmente ser recogido allí por el profeta árabe. Por supuesto, no se podía esperar que este último supiera o descubriera que era sólo otro nombre para su « *Uzair* ».

'Isa ibn Maryam. El tratamiento que Jesús y su obra reciben en el Corán es de especial importancia para intentar determinar las fuentes principales del mahometismo. Es un hecho patente que el profeta no sabía casi nada acerca de Jesús; también, que no hay doctrinas distintivamente y peculiarmente cristianas en el libro sagrado. Todos los que han estudiado el tema saben y declaran que la gran mayoría del material coránico es de origen judío; y tenemos conocimiento seguro de que Mahoma recurría habitualmente a maestros judíos eruditos. ¿Tenemos alguna buena razón para suponer que también recibió instrucción personal de un cristiano? Creo que finalmente se reconocerá que cualquier conocimiento (o pseudoconocimiento) que poseyera con respecto a la persona y la vida de Jesús provenía de dos fuentes: *primero,* los hechos y fantasías que eran propiedad común en el Hiyaz y en otras partes de Arabia; y *segundo,* una pequeña cantidad de información que le proporcionaron sus mentores israelitas.

La forma del nombre es notable, en comparación con Yeshu'. Los árabes cristianos del norte de Arabia tenían la forma Yasu', [3.] Es lo que cabría esperar: la primera aparición de "Isa" en el Corán ha sido explicada por Nöldeke y otros como una broma judía de la que Mahoma fue víctima inocente, ya que el nombre de *Esaú,* el enemigo típico, fue sustituido por el de Jesús. [4] En efecto, existe una identidad formal completa y la transferencia simbólica es ciertamente característica. El israelita mecano que se supone que tuvo esta feliz idea, por supuesto, no pudo haber tenido idea de que el nombre sustituido iría más allá de Muhammad ibn 'Abdallah y sus pocos seguidores. Hay otra explicación, que en los últimos años se ha adoptado con frecuencia. La pronunciación del nombre en siríaco nestoriano es *Isho.* Se supone que cuando esta pronunciación llegó (de alguna manera) a oídos de Mahoma, la alteró transponiendo la gutural y cambiando la vocal final, para (por alguna razón) darle asonancia con el nombre Musa (Moisés). Esta teoría, aunque [5] no es sencilla ni está libre de dificultades, no es del todo imposible y el estudiante puede elegir.

Si se acepta la hipótesis del origen siríaco del nombre, es ciertamente admisible relacionarlo con uno de los instructores habituales de Mahoma (el único sobre el que tenemos alguna información *precisa*) que parece haber llegado a La Meca desde el dominio persa o babilónico. Este hombre ha sido mencionado varias veces en las lecciones anteriores. Su lengua era *'ajami.* Era sin duda un hombre erudito, probablemente judío, ciertamente no cristiano

(véase más adelante). El pasaje en el que se lo menciona (16:105) es de la época mecana tardía, y es evidente que Mahoma había estado bajo su instrucción durante algún tiempo. Una serie de propiedades coránicas que parecen haber venido de Mesopotamia hacen su aparición en torno a esta época. Tales son los ángeles babilónicos Harut y Marut, la pareja Yajuj y Majuj (ambas parejas ya mencionadas), la mención de los sabeos y la colección de leyendas judeo-mesopotamia utilizadas en la sura dieciocho; véase especialmente la cuarta lección. Es al menos muy notable que la primera mención de 'Isa en el Corán, en la sura decimonovena, data de este mismo período.

Rudolph, pág. 64, comenta la extraña circunstancia de que la primera aparición del nombre de Jesús en el Corán se produzca tan tarde. ¡Es realmente significativo! En general, no es seguro concluir que el primer conocimiento que tuvo el Profeta de un personaje bíblico o la primera concepción de una idea pueda datarse del Corán, y es probable que las tablas cronológicas que asignan tales cuestiones a períodos sucesivos sean de escaso valor. Pero si, como supone Rudolph, Mahoma había recibido su primera y más importante iluminación religiosa de los cristianos, no es menos que asombroso que su única alusión a algo específicamente cristiano, antes del segundo período de La Meca, fuera una reprimenda incidental a la adoración de dos dioses. Por supuesto, desde el principio tenía algún conocimiento de la secta cristiana (como él la habría llamado), y es posible que haya oído el nombre de su fundador. En una de sus primeras suras (112) ataca el culto al "hijo de Alá", pero la doctrina era demasiado remota para que le interesara realmente, y no muestra mayor interés por ella hasta el período posterior, cuando empezó a oír más acerca de este "profeta" y su historia. E incluso en las suras del período de Medina es evidente que los cristianos, con su fundador y sus creencias, sólo estaban en la periferia de su horizonte, no eran en absoluto importantes para las doctrinas básicas del Islam y eran principalmente útiles en la polémica contra los judíos.

Wellhausen, en su apresurada afirmación de que el profeta árabe recibió su primer y principal impulso del cristianismo, hizo la extraña afirmación de que Mahoma asignó a Jesús el lugar supremo en la historia religiosa del pasado. "Jüdische Gesinnung verrät es nicht, dass Jesus im Quran hoch über alle Propheten des Alten Testamentes gestellt wird" [d] *(Reste,* 1887, p. 205). Esta afirmación se basa evidentemente en un lapsus de memoria o en una

interpretación forzada, pues no hay nada en el Corán que pueda corroborarla. Por el contrario, en 2:130, un pasaje perteneciente En el período de Medina, donde los profetas, entre ellos Jesús, son enumerados por nombre o colectivamente, se añaden las palabras: “No hacemos distinción entre ellos”. Es decir, en rango; ciertos profetas, o grupos de profetas, fueron dotados con dones o distinciones especiales que no compartían sus compañeros (2:254). A Abraham se le dio el Islam (2:126; 22:77); a Moisés se le dio *El Libro* (2:81); a David se le dieron los Salmos (4:161); A Jesús le fueron dadas las señales maravillosas *(bayyinat)* y “el Espíritu” (2:81, 254). Los cinco profetas con los que Alá hizo un pacto especial, entre ellos Jesús, ya han sido nombrados (sura 33:7). En ningún lugar del Corán hay rastro alguno de un deseo de dar a 'Isa ibn Maryam un rango especialmente alto entre los profetas; Él simplemente tenía su lugar muy honorable (¡cronológicamente un tanto vago!) en la larga línea. *Más tarde* , en el califato temprano, cuando los musulmanes y los cristianos estaban estrechamente asociados, especialmente en Siria y Egipto, Jesús fue colocado de hecho "muy por encima de los profetas del Antiguo Testamento”, y se intentó interpretar el Corán en consecuencia, como cualquiera puede aprender leyendo a los comentaristas nativos.

Mahoma hizo todo lo posible por especificar las distinciones particulares que se le habían dado a Jesús como profeta, y tenía razones convincentes para hacerlo, al margen de cualquier polémica contra los judíos. El hecho de que en el exterior existiera un gran mundo cristiano era perfectamente conocido en todas las ciudades de Arabia. El propósito del recién surgido profeta árabe fue, desde el principio, ganar el apoyo de los judíos y los cristianos, de ninguna manera convertirlos en sus enemigos. Su programa era obvia y necesariamente éste: declarar que estas religiones, en sus comienzos y tal como fueron promulgadas por sus fundadores y representantes divinamente designados, eran idénticas a sus propias enseñanzas. Sólo en su desarrollo posterior se habían desviado del camino correcto. Había llegado el momento de que un nuevo profeta llamara a estos pueblos de nuevo a la verdadera religión. Esto sólo podía hacerse exaltando a sus maestros y afirmando que construían sobre sus cimientos. Muchos desde la época de Mahoma han concebido el mismo plan, aunque carecían de su energía y de su oportunidad única. Durante los primeros años de su enseñanza pública, sin embargo, como ya se ha dicho y muchos eruditos han señalado, parece haber sabido tan poco acerca de los cristianos que simplemente podía clasificarlos como israelitas que habían seguido su propio camino peculiar.

Los mecanos asociaban la fe cristiana sobre todo con Abisinia. Los árabes y los abisinios eran, y habían sido desde la antigüedad, socios en el tráfico del Mar Rojo y, como hemos visto, fragmentos del lenguaje y la terminología religiosa abisinios se habían difundido por toda la península. Era bien sabido que los cristianos adoraban *a al-Masih.* Este nombre está atestiguado en Arabia antes de la época de Mahoma, desde Nejran en el sur hasta Ghassan en el norte (Horovitz, págs. 129 y sig.); y finalmente lo emplea con frecuencia en el Corán. Acompañaba a este término otro, *ar-Ruh,* "el Espíritu", asociado de alguna manera con el culto a Jesús y mencionado regularmente junto con él. Mahoma estaba completamente desconcertado por el término (y también, por supuesto, los árabes en general, en la medida en que lo conocían), y juega con él en el Corán de varias maneras muy diferentes. Suponemos que los relatos de los *milagros de Jesús, incluida la resurrección de los muertos, fueron lo primero y más frecuente que los árabes oyeron de boca de sus compañeros abisinios y, en realidad, de todos los demás cristianos con los que entraron en contacto. El hecho de que el Corán no mencione estas " bayyinat "* hasta el segundo período de La Meca es simplemente otra indicación de la relativa lejanía de los cristianos y sus doctrinas respecto del pensamiento anterior del profeta. Cuando finalmente se volvieron algo más reales para él, recogió los pocos términos cristianos que tenía a mano y los utilizó una y otra vez, con sólo ideas muy vagas sobre su significado. (Incluso Rudolph, p. 65, llega a una conclusión similar: "Bei den dürftigen Kenntnissen, die er speziell von Jesus hat, bekommt man den Eindruck, dass er sich seine Anschauung aus Einzelheiten, die er da und dort erfuhr, selbst zusammengemacht hat"). [mi]

En cuanto al *momento* en que el profeta empezó a sentirse más directamente interesado por las reivindicaciones de los cristianos, es plausible conjeturar que coincidió con la llamada "migración abisinia", que tuvo lugar unos cinco años después del comienzo de su actividad pública. Ahrens, p. 150, piensa que esto demuestra que Mahoma se sentía más cercano al cristianismo que al judaísmo: "Hätte er sich dem Judentume näher verwandt gefühlt, so lag fur ihn der Anschluss an die Juden von Jathrib oder Khaibar näher". [Por] el contrario, la razón de la elección de Mahoma es obvia: mientras estaba todavía en La Meca, se le había mostrado muy claramente que era mucho más probable que los judíos fueran sus enemigos que sus amigos. Había llegado el momento en que él y sus seguidores necesitaban ver qué apoyo podían obtener de los cristianos, pero es poco probable que los enviados (o fugitivos) fueran con grandes esperanzas. Si bien los relatos musulmanes son

absolutamente increíbles en la mayoría de sus detalles, el hecho principal parece estar bien establecido, a saber, que un grupo de seguidores de Mahoma se refugió temporalmente en Abisinia; en parte en protesta por el trato que habían recibido en La Meca, en parte también, sin duda, con la esperanza de recibir algún apoyo (al menos apoyo moral) de estos aliados consagrados por el tiempo. Fue un procedimiento muy natural y, sin duda, causó impresión en La Meca, aunque no en Abisinia. El beneficio que el Corán obtuvo de ello parece haber sido simplemente el que acabamos de describir: un despertar de interés que llevó al Profeta a reunir todos los fragmentos cristianos que pudo utilizar. Una de las nuevas palabras clave era " *Injil* " (Evangelium), que en boca de Mahoma -como señala Rudolph, pág. 80- significaba simplemente el libro cristiano de la revelación conservado en el cielo; parece que no sabía nada sobre evangelios separados ni sobre evangelistas. Adoptó el lema del nacimiento virginal (21:91; 66:12); esto también lo pudo conceder a los cristianos sin dificultad, y lo mantiene con firmeza en oposición a los judíos (4:155). Sin embargo, Jesús era un simple hombre como los demás hombres (16:45; 21:7); el Corán lo dice de diferentes maneras, en numerosos pasajes. Es muy dudoso que "la Palabra" (*kalima* , λογος) como designación de Jesús (3:40 y otros pasajes) fuera sólo otro término que Mahoma pudo captar por sí mismo en La Meca o Medina. Entre sus maestros en La Meca tuvo a un hombre de letras que había leído al menos una parte de los Evangelios y estaba familiarizado con las leyendas populares sobre Jesús que circulaban en tierras cristianas; y fue de él, con toda probabilidad, de quien escuchó el término teológico. Este hombre era un judío erudito, como creo que la evidencia lo demuestra claramente.

A veces se ha dicho, por ejemplo recientemente por Rudolph, págs. 65 y siguientes, y Ahrens, pág. 153, que un maestro judío, si hubiera podido consentir en decirle algo a Mahoma sobre Jesús, debería haberlo ridiculizado y vilipendiado. "Si la influencia judía hubiera tenido una influencia decisiva sobre Mahoma, habría tenido que guardar silencio sobre Jesús o insultarlo. Los rabinos palestinos, que vivían en ciudades totalmente cristianizadas, lograron mantener un completo silencio acerca de Jesús: el silencio del odio y el vergonzoso desprecio; y el Talmud, en los pocos lugares donde habla de Jesús, sólo habla de él con palabras insultantes". [g] Creo que esto no trata de manera justa a los judíos, ni ve claramente qué tipo de enseñanza era natural (incluso se podría decir necesaria) en las circunstancias que ahora tenemos ante nosotros. El habitual *silencio* ["silencio"] en las obras judías escritas en

ciudades cristianas era algo natural, y la actitud del Talmud también es perfectamente defensiva. Por otra parte, nunca faltaron judíos, a lo largo de toda la Edad Media, que hablaron con aprecio de Jesús, al tiempo que rechazaban los dogmas cristianos. En el presente caso, cualquiera que haya sido la preferencia del maestro, la propia intención de Mahoma debe haber sido el factor decisivo. Sabía que los judíos eran una minoría y, por otra parte, era profundamente consciente de la religión de los abisinios y del gran imperio cristiano cuyo centro estaba en Bizancio. [6] Estaba obligado a hacer de los cristianos aliados, no enemigos. Cualquier difamación de Jesús lo habría llevado a rechazar a su maestro por considerarlo indigno de confianza. Éste, por supuesto, lo sabía y tuvo cuidado de mantener la enseñanza en sus propias manos. Ciertamente había motivos para temer lo que un cristiano enseñaría con respecto a los judíos. Ahora que había llegado el momento de que Mahoma preguntara, a alguien que evidentemente sabía: "¿Qué dice el 'Libro' de los cristianos acerca de 'Isa ibn Maryam?" la respuesta se dio de buena fe, hasta donde llegó. Lo que Mahoma ya sabía fue confirmado y complementado, y se añadieron numerosos detalles interesantes, principalmente del folclore. El informante ciertamente estaba familiarizado con los Evangelios, pero ninguna partícula de información evangélica sobre el hombre adulto Jesús, o su linaje reportado, o sus actividades (excepto que, como Mahoma ya debe haber escuchado, realizó milagros), o sus enseñanzas, o sus seguidores, fue entregado. Se podía aceptar la doctrina del nacimiento virginal, el más destacado de todos los dogmas cristianos de aquella época, pero no costaba nada; ¡Y no habría sido posible combatirlo!

¿Cuál era, según el Corán, la misión de Jesús? Numerosos pasajes dan la misma respuesta vaga: fue enviado para confirmar a los israelitas en la verdadera doctrina, en las enseñanzas de la Torá (3:43 ss.; 5:50; 43:63 ss.; 57:27; 61:6), para insistir en la adoración de un solo Dios (5:76), para advertir contra el desvío de la fe de Abraham y Moisés y la formación de nuevas sectas (42:11). Es muy difícil creer que cualquiera de los versículos aquí citados pudiera haber sido escrito por Mahoma si alguna vez hubiera hablado con un cristiano, ortodoxo o herético; pero contienen exactamente lo que habría aprendido de la enseñanza que estoy suponiendo. Sabía que los seguidores de Jesús habían optado finalmente por formar una secta separada, y que los judíos y los cristianos estaban en controversia, y cada parte declaraba que la otra estaba equivocada (2:107); Pero no sabía en absoluto *por qué se había formado la nueva secta. Dice en 3:44 que Jesús "hizo lícitas" algunas cosas que*

habían estado prohibidas. Esto pudo haber sido dado por su maestro, o puede ser el reflejo de su propia doctrina (útil para su legislación), de que algunos alimentos estaban prohibidos a los israelitas en castigo por sus pecados; véase 4:158 y 3:87.

El pasaje 19:1-15 es de gran importancia como evidencia de la fuente de la información de Mahoma con respecto al profeta Isaías. Aquí hay una conexión *literaria extensa* con las escrituras cristianas, el único extracto del Nuevo Testamento, a saber, un compendio de Lucas 1:5-25, 57-66. Esto fue discutido en la segunda conferencia, y los detalles no necesitan repetirse aquí. El relato del anciano y recto sacerdote hebreo y el nacimiento de su hijo en respuesta a la oración, leído como un trozo de historia del Antiguo Testamento, atraería a cualquier israelita con gustos literarios por ser interesante e inofensivo. Pero tan pronto como se llega al relato del nacimiento de *Jesús* , la narración del evangelio se abandona como si estuviera al rojo vivo, y Mahoma se queda solo, tambaleándose, sabiendo solo el hecho desnudo de que Juan era el pariente y precursor de Jesús, y el dogma del nacimiento virginal; cosas que su pueblo había aprendido hace mucho tiempo, especialmente de los abisinios. Parece posible sacar dos conclusiones con certeza: *primero* , un hombre erudito le contó a Mahoma la historia de Zacarías y Juan; y *segundo,* ese hombre no era de ninguna manera cristiano.

Horovitz, pág. 129, declara que no ve ninguna influencia judía en las declaraciones coránicas sobre Jesús. Sin embargo, es posible reconocer dicha influencia por lo que se oculta, así como por lo que se dice. El instructor, en este caso, ciertamente sabía lo que se decía sobre Jesús en los cuatro evangelios; pero ni una palabra de ello llegó a oídos de Mahoma. Por el contrario, los fragmentos de la historia personal y familiar de Jesús que aparecen en el Corán se derivan todos de cuentos fantásticos que circulaban popularmente; cuentos que un rabino literario seguramente habría conocido y que, desde su punto de vista, eran perfectamente inofensivos. En la actualidad tenemos algún conocimiento de ellos a partir de fragmentos sobrevivientes de la literatura de los "evangelios apócrifos". Véase, en el Corán, 3:32, 39, 43 y 5:110. La naturaleza de la enseñanza que había recibido Mahoma aparece con mayor claridad en las suras (especialmente 3, 4 y 5) reveladas en Medina, durante la época en que la actitud del Profeta hacia los judíos era de amarga hostilidad. Es evidente que trató de hacer mucho hincapié en Jesús, su historia y su importancia como profeta, y de recordar todo lo que pudiera de lo que le

habían dicho anteriormente; pero lo que tenía a su disposición era casi nada. Con toda seguridad habría empleado todos los argumentos o acusaciones que hubiera podido utilizar contra los judíos, y cualquier cristiano, culto o iletrado, le habría proporcionado abundante material; pero, de hecho, no tenía más munición que la que le había dado la propia tradición judía. En una declaración muy tardía, 5:85, hace un valiente intento de poner a los cristianos por encima de los judíos: estos últimos son los principales enemigos del Islam, los primeros son sus mayores amigos. Pero él intenta muy imprudentemente decir en qué consiste la excelencia de los cristianos, y sólo puede especificar a sus sacerdotes y monjes, de quienes recientemente (en 57:27) había expresado una baja opinión.

Mahoma no sabía que Jesús había encontrado una oposición de su pueblo distinta a la que habían soportado sus predecesores, y esto es muy significativo. Si hubiera sabido el hecho, no habría podido dejar de aprovecharlo; pero nadie se lo había dicho. Era algo normal que los contemporáneos de Jesús intentaran matarlo; el pueblo hebreo había tenido la costumbre de matar a sus profetas (2:81, 85), como declaraban sus propias escrituras y tradiciones populares (véase el comentario de Strack-Billerbeck sobre Mateo 23:35-37). Mahoma nunca había oído que los cristianos u otros hubieran atribuido un significado especial a la muerte de Jesús o a su ascensión. Para la doctrina docetista que expone (4:156), afirmando que no fue Jesús quien fue ejecutado, sino otro que fue sustituido milagrosamente por él, es completamente superfluo buscar una fuente herética cristiana o maniquea (!). La herejía era antigua y muy conocida, aunque, por supuesto, rara vez se la adoptaba. *Se adecuaba perfectamente al propósito del instructor judío de Mahoma.* "Isa, escapando así del destino que le estaba destinado, fue llevado al cielo" (3:48), como muchos otros habían sido llevados. Ninguna doctrina cristiana fue aceptada y fundamentada de manera más universal que la *Segunda Venida* . El profeta árabe podría haberla incluido fácilmente en su esquema de cosas, si hubiera sabido de ella; al menos hasta el punto de darle al profeta cristiano un lugar tan importante en el Día del Juicio como el que ocupa en la escatología musulmana posterior; pero no hay nada de eso en el Corán.

La conclusión que se desprende de todo esto es evidente y cierta: Mahoma obtuvo su principal impresión del profeta "Isa" y de su obra de la enseñanza judía, expuesta con gran perspicacia.

En apoyo de esta conclusión, cabe añadir unas palabras en relación con las diversas indicaciones de influencia cristiana que algunos han afirmado encontrar en el Corán, especialmente en los últimos años. La obra pionera de Nöldeke, su *Geschichte* des *Qorans* (1860), apenas reconocía ningún elemento cristiano. Declaró (p. 2): "Gewiss sind die besten Theile des Islams jüdischen Ursprungs"; [h] y nuevamente (p. 5): "Die Hauptquelle der Offenbarungen... bildeten für Muhammed die Juden... Viel geringer ist dagegen der Einfluss des Christenthums auf den Qoran". [i] Por el contrario, en la revisión de esta obra que hace Schwally se nos da la impresión de que en el Islam desde sus comienzos había un fuerte elemento cristiano. Leemos (p. 8) que en numerosos detalles la influencia del cristianismo está "fuera de toda duda" *(ausser allem Zweifel*), y se especifican los siguientes: la institución de las vigilias; [7] Algunas formas del ritual de oración; el uso del término "cristiano" *furqan* "para significar revelación"; el significado central de la concepción del Último Día; y la superioridad asignada a Jesús sobre todos los profetas. La conclusión es (ibid.) que "el Islam podría ser considerado como la forma en que el cristianismo se abrió paso en toda Arabia".

Los puntos de la lista anterior están todos tomados de Wellhausen, *Reste* (1887), 205-209, y han sido repetidos por otros, por ejemplo por Rudolph, p. 63. Cada una de estas afirmaciones se considera en otras partes de las presentes conferencias, y bastará decir aquí que ninguna de ellas es válida. La conclusión expresada hace setenta años por Muir en su *Vida de Mahoma,* II, 289, sigue estando muy cerca de la verdad si se limita a Mahoma y al Corán: "No encontramos una sola ceremonia o doctrina del Islam en el más mínimo grado moldeada, o incluso teñida, por los principios peculiares del cristianismo". [8]

Ibrahim e Ismail La importancia de estos dos patriarcas en la génesis del Islam no ha sido debidamente apreciada. En primer lugar, debemos tener en cuenta la relación étnica que dio tanto aliento a Mahoma en su deseo de asociarse con los judíos y su intento de ganar su apoyo. Los árabes eran ismaelitas, según la tradición hebrea. Dios dijo a Abraham (Gn 17, 20): "En cuanto a Ismael, te he escuchado; he aquí que lo he bendecido, y lo haré fructificar y multiplicar enormemente; doce príncipes engendrará, y haré de él una gran nación". Los doce príncipes, nombrados posteriormente (25, 13 y ss), representan tribus o distritos árabes; nótese especialmente Kedar, Duma (Dumat al-Jandal) y Teima. La "gran nación" es el pueblo de Arabia. Ismael fue

circuncidado (17, 26), estuvo con su padre en el momento de su muerte y ayudó a Isaac a enterrarlo (25, 9). Los árabes eran los herederos legítimos de la religión de su padre Abraham, aunque eligieron en su lugar el paganismo.

Sobre esta base, Mahoma construyó sus relatos de Abraham e Ismael en La Meca. En la decimocuarta sura, que lleva el título de "Abraham", introduce, de una manera característicamente informal y oscura, su asociación de Ismael con la Kaaba. Digo "su asociación", pero es muy probable que él mismo no haya sido el creador de la idea. Los árabes no pueden haber permanecido ignorantes del hecho de que las escrituras hebreas declaraban que Abraham e Ismael eran sus antepasados. Por lo tanto, era muy natural que se los asociara, en la tradición popular, con el antiguo santuario. En los versículos 38-42 leemos:

¿Recuerdas el momento en que Abraham dijo: Señor, haz que esta tierra... [9] ¡Oh, Señor! ¡Ayúdame a mí y a mis hijos a no adorar ídolos! ¡Señor! Han extraviado a muchos hombres. Quien me siga, será mío. Si alguien me desobedece, tú eres indulgente y misericordioso. [Se refiere aquí a los hijos de Ismael, los árabes incrédulos.] ¡Oh, Señor nuestro! He hecho que algunos de mis descendientes se establezcan en un valle estéril, en el lugar de tu santa casa; así, Señor, para que puedan ofrecer oraciones. Concede, pues, que los corazones de algunos hombres se inclinen hacia ellos y dales los frutos de la tierra, para que tal vez sean agradecidos... Alabado sea Dios, que me dio, incluso en la vejez, a Ismael e Isaac; en verdad, mi Señor es el que escucha las oraciones.

Este pasaje, junto con la mayoría de los que mencionan a Ismael, yo lo atribuiría al período posterior del Profeta en La Meca. (Sin embargo, no se trata de una conclusión generalmente aceptada, como se verá más adelante.) En general, Mahoma tiene muy poco que decir sobre Ismael, y había buenas razones para su reticencia. Él mismo no leyó el Antiguo Testamento, sino que se limitó a construir sobre lo que le habían dicho. El episodio de Agar no tenía ningún valor para sus propósitos; de hecho, nunca menciona a Agar en absoluto. [10] Los primeros narradores judíos parecen haber sentido poco interés por el hijo mayor desheredado de Abraham y lo dejaron de lado.

Después de que el Islam se convirtiera en una gran potencia en el mundo, apareció una nueva luz y los narradores, tanto judíos como musulmanes, descubrieron que sabían más acerca de Ismael y su familia. Un ejemplo temprano es el pintoresco relato, que se encuentra en el Targum de Jerusalén y al que aparentemente se alude en el Pirqe Rabbi Eliezer, sobre las dos esposas de Ismael, tan diferentes en carácter y disposición; y de las visitas del "anciano" Abraham a la tienda de su hijo nómada, lejos en el desierto árabe. Los nombres de las dos esposas (o "estacas de la tienda"), Ayesha y Fátima, hacen que sea bastante seguro que esta leyenda no era conocida por Mahoma y sus contemporáneos.

El famoso pozo de Zemzem, en La Meca, también se relaciona con la historia bíblica. Según Pirqe Aboth, una de las diez cosas creadas..., es decir, entre el sexto día de la creación y el siguiente día de descanso, era "la boca del pozo". Esto se refiere, como coinciden todos los intérpretes, al pozo milagrosamente itinerante de los israelitas ("la roca espiritual que los seguía", 1 Corintios 10, 4), mencionado en Éxodo 17 y Números 20 y 21, en el relato del viaje desde Egipto a la tierra prometida. Aquí nuevamente el Targum de Jerusalén y el Pirqe Rabbi Eliezer traen a colación la historia de Ismael, incluyendo también el pozo que se le apareció a Agar (Gén 21, 19). La tradición ortodoxa musulmana *(hadith)* pone entonces la piedra angular a todo esto al hacer de Zemzem el pozo que salvó las vidas de Agar y su hijo. [11] Esto, sin duda, significaría que la madre y el niño habían caminado unas 600 millas en la ocasión descrita. A sabios como Abu Huraira e Ibn 'Abbas no les preocupaban las consideraciones geográficas; y en la medida en que esta mejora de la leyenda es una tradición musulmana temprana, podría calificarse de doctrina del Islam primitivo. Pero Mahoma sabía más; al menos, no dice una palabra en el Corán sobre el pozo sagrado de La Meca.

El pasaje de gran importancia en el que Abraham e Ismael se asocian en la fundación de la Kaaba en La Meca es 2, 118-123. "Cuando su Señor puso a prueba a Abraham con ciertos mandamientos, que él cumplió, le dijo: Te pongo como ejemplo para que la humanidad lo siga. Abraham dijo: ¿Y los de mi posteridad? Dios respondió: Mi pacto no incluye a los malhechores". Esto se refiere a los árabes paganos, los descendientes de Ismael; como el versículo 14:39, ya citado. El pasaje continúa:

Acordaos del tiempo en que hicimos de la casa [es decir, la Kaaba] un lugar de refugio y de seguridad para los hombres, y dijimos: «Tomad la «posición de

Abraham» [también 3:91] como lugar de oración»; y cómo impusimos a Abraham e Ismael la obligación del pacto, diciendo: «Haced que mi casa sea santa [cf. 80:14 y 98:2] para los que hacen el circuito, para los que se demoran en ella, para los que se inclinan y se prosternan en devoción». Y cuando Abraham dijo: «Señor, asegura esta tierra, y alimenta a sus habitantes con los frutos de la tierra; a los que de ellos crean en Dios y en el Último Día»; él respondió: «En cuanto a aquel que es incrédulo, le daré poco; y después lo conduciré al castigo del fuego del infierno; será un mal viaje» [una advertencia a los hombres de La Meca, y a todos los árabes, los ismaelitas infieles].

Luego viene la importante declaración sobre la fundación de la Kaaba; importante porque contradice claramente la tradición musulmana ortodoxa.

Y cuando Abraham con Ismael estaba levantando los cimientos de la casa, dijo: "Señor, acepta esto de nosotros; ... haznos sumisos a ti, y haz de nuestra descendencia una nación sumisa a ti; y decláranos nuestro ritual.... Señor, envía también entre ellos un mensajero propio, que les recite tus signos y les enseñe el libro y la sabiduría divina, y los purifique; verdaderamente tú eres el poderoso y el sabio".

Según la doctrina musulmana posterior, la Kaaba fue construida por primera vez por Adán; la estación (o lugar de pie) de Abraham es el lugar dentro del santuario donde aún se puede ver su huella en la roca; la orden a los dos patriarcas, "Limpiad mi casa", significaba "Limpiadla de ídolos". Pero el significado del Corán es claro: la estación sagrada y la casa sagrada comenzaron con Abraham y su hijo.

En los versículos que siguen inmediatamente, se dice expresamente que la religión verdadera y definitiva, el Islam, fue revelada por primera vez a la familia del patriarca. Versículo 126: "Abraham y Jacob dieron este mandato a sus hijos: 'Dios ha elegido para vosotros la religión (verdadera); no debéis morir sin convertiros en musulmanes'". Quisiéramos saber qué importancia tuvo en el pensamiento de Mahoma esta concepción del génesis del Islam, y cuán tempranamente se formó en su mente. Intentaré responder a esta pregunta al final de esta conferencia.

En la medida en que nos vemos obligados a conjeturar, hay ciertos factores conocidos en el desarrollo religioso del Profeta de La Meca que nos llevarían a suponer, si nada lo impide, que se unió muy pronto y muy firmemente a la familia de Abraham cuando buscó (como debió haber buscado) apoyo en el pasado para la fe que se propuso proclamar. Hemos visto cuán esencial para todo su pensamiento, desde el principio mismo, fue la idea de la revelación escrita, la guía escritural dada por Dios a los hombres. Los judíos y los cristianos por igual eran "pueblo del Libro"; en cada caso un libro de origen divino. Pero los judíos y los cristianos estaban en desacuerdo más agudo. Como lo expresa el Corán en la sura 2, 107, y como Mahoma lo había sabido mucho antes de comenzar su ministerio público, "Los judíos dicen: 'Los cristianos están todos equivocados' [lit., no se basan en nada]; y los cristianos dicen: 'Los judíos están todos equivocados; ¡y sin embargo leen las escrituras!'" Ahora bien, Mahoma sabía que estas dos religiones eran ramas del mismo tronco; que la secta cristiana tuvo sus comienzos en el judaísmo, y que los cristianos se aferraban a las escrituras hebreas y se atribuían a los profetas y patriarcas. El pueblo hebreo era hijo de Abraham, y también lo eran, por tanto, los cristianos, aunque no daban importancia a este origen. ¿No indicaban estos hechos claramente el punto de partida de la religión *final* ? También aquí los árabes, los hijos de Ismael, recibieron su herencia perdida hacía tiempo. Mahoma sólo podía concluir que tanto los judíos como los cristianos se habían apartado de la verdad. Ahora se les iba a mostrar el camino correcto, tanto a ellos como a los árabes. Esta creencia la expresa al principio con confianza, al final con amargura, al final con fiereza.

No siempre es fácil determinar, a partir del Corán, ni la edad relativa ni la importancia relativa de las ideas principales de Mahoma. Hemos visto las razones de ello. Sobre este mismo punto, el lugar que ocupan los patriarcas hebreos en el desarrollo de la doctrina religiosa del profeta, ha habido algunas diferencias de opinión.

Según la antigua tradición musulmana, antes de la aparición pública de Mahoma como profeta, había en Arabia, no sólo en La Meca y Medina, sino también en algunas otras ciudades, ciertos buscadores de la verdad que se rebelaron contra la idolatría árabe. Se llamaban a sí mismos *hanifs* y profesaban seguir “la religión de Abraham”, su antepasado. Ahora bien, en el Corán, Mahoma aplica repetidamente a Abraham el término *hanif como* descriptivo de su religión. No se puede decir con certeza dónde y cómo obtuvo

el término, pero se puede conjeturar, como hemos visto. Sin duda, originalmente proviene del hebreo *hanef;* y probablemente su uso por él como un término de alabanza, más que de reproche, indica que en su mente designaba a alguien que " *se apartaba* " del paganismo circundante. Sea como fuere, su uso de la palabra parecía dar apoyo a la tradición que acabamos de mencionar, hasta que una investigación exhaustiva de esta última demostró que carecía de todo fundamento real.

La demostración concluyente la proporcionó Snouck Hurgronje en su brillante y escrutadora monografía titulada *Het Mekkaansche Feest* (1880). Snouck dejó claro a todos los que estudian su argumento que el propio Mahoma no tenía conocimiento de ningún *hanif árabe* y que la tradición tenía su origen en una teoría de desarrollo posterior. Sin embargo, la conclusión a la que llegó fue aún más lejos, ya que negó que el profeta tuviera un interés especial en los patriarcas hebreos en la primera parte de su carrera. Este es un asunto que me parece que necesita una investigación más profunda.

Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Muhammad,* Vol. II (1862), pp. 276-285, expuso con cierta extensión sus razones para creer que Mahoma inventó él mismo la asociación de Abraham con la Kaaba, que durante algún tiempo supuso que Jacob era hijo de Abraham, que se enteró de la ascendencia de Ismael sólo en una época relativamente tardía, etc.; todo esto razonado de manera muy vaga y arbitraria en su tratamiento del Corán. Snouck, partiendo de la parte plausible del argumento de Sprenger, desarrolló de manera completa y consistente la teoría de que el interés especial del Profeta por los patriarcas hebreos surgió en Medina como resultado de su fracaso en obtener el apoyo de los judíos. Es decir, en su reacción contra la religión de Moisés (?), volvió a aquellos profetas anteriores a cuya familia podía afirmar pertenecer. En consecuencia, después de mudarse a Yathrib y sufrir allí una gran desilusión, comenzó a hacer gran uso de los dos patriarcas Abraham e Ismael, a quienes mientras estuvo en La Meca no les había concedido ninguna importancia especial.

El argumento completo se encuentra en la reimpresión de *Mekkaansche Feest de Snouck* en su *Verspreide Geschriften,* I, 22-29; repetido también por él en la *Revue de l'histoire des religions,* vol. 30 (1894), pp. 64 y siguientes. Sus principales argumentos son los siguientes: (1) En las suras de La Meca, Abraham es simplemente uno entre muchos profetas, no una figura central. (2) La frase *millat Ibrahim* , "la religión de Abraham", como designación del

Islam, es peculiar de las suras de Medina del Corán. (3) Fue sólo después de dejar La Meca que Mahoma concibió la idea de conectar a Abraham e Ismael con la Kaaba. (4) En varias suras de La Meca comparativamente tardías, el Profeta declara que antes de su tiempo "ningún advertidor" había sido enviado a los árabes (32:2; 34:43; 36:5). Sin embargo, en esa misma época, Ismael "predicó a su pueblo" (19:55 ss.). ¿No demuestra esto que el Profeta, mientras estuvo en La Meca, no había asociado a Ismael con los árabes?

Estas conclusiones se aceptan, como probadas, en la Nöldeke-Schwally *Ceschichte des Qorans* (ver especialmente págs. 146 y ss., 152), y han sido ampliamente adoptadas. Pienso, sin embargo, que el argumento no resistirá un examen minucioso, a la luz de las estimaciones actuales sobre el equipo del Profeta árabe. El conocimiento de Mahoma de la tradición judía hebrea en general, y de las narraciones del Pentateuco en particular, se estima considerablemente mejor ahora que en 1880, y esto es cierto también en lo que respecta a la cultura árabe en el Hiyaz. Ya sea que los árabes de La Meca supieran o no que el patriarca hebreo Ismael era su antepasado, Mahoma debe haberlo sabido y haber quedado profundamente impresionado por el hecho desde muy temprano en su curso de instrucción. El Corán, como intentaré demostrar, atestigua claramente en este sentido. ¡Mahoma ciertamente no podía separarse de los judíos adoptando a Abraham! Si hubiera querido "emancipar al Islam del Judaísmo" *y se hubiera sentido libre de hacer su propia elección* , podría haber negado con facilidad y éxito el origen ismaelita de los árabes, falsamente informado por los judíos. La fundación de la Kaaba podría haber sido igualmente atribuida a Noé, o a "Idris", o a algún otro antiguo digno. No hay una partícula de evidencia que demuestre que el Corán dio menos peso en Medina a Moisés y sus ordenanzas que el que se le había dado en La Meca. El hecho es exactamente el contrario; y el Profeta no sólo se apoya fuertemente en Moisés, sino que abiertamente profesa hacerlo (por ejemplo, en 5:48s!). Y finalmente, la teoría de Snouck no está apoyada por el Corán a menos que el texto de este último sea reconstruido mediante la eliminación y eliminación de los contextos de La Meca de ciertos pasajes que, tal como están, serían fatales para el argumento.

En respuesta a las principales afirmaciones enumeradas anteriormente: (1) En una de las suras más antiguas de La Meca, Abraham es enfáticamente una "figura central" en la historia del mundo. En los versículos finales de la sura 87 leemos acerca de "los libros primordiales, *los libros de Akraham y Moisés".*

Cualquiera que haya sido la idea del Profeta en cuanto al contenido de estos "libros", Abraham es aquí presentado como el *padre de la revelación escrita de Dios a la humanidad.* Él instituyó "El Libro", del cual Mahoma sentía un gran respeto. En otra sura temprana, la 53, estos "libros" son mencionados nuevamente, y en el mismo contexto Abraham es caracterizado de una manera significativa; v. 38, "(el libro) de Abraham, *quien pagó por completo".* Esta última frase se explica en 2:118, donde se dice: "Cuando su Señor puso a prueba a Abraham con ciertos mandamientos, los cuales él cumplió, dijo: "Te pongo como ejemplo para la humanidad". El mandato al patriarca de sacrificar a su propio hijo es, por supuesto, el que está especialmente en mente, y es claro que Mahoma tenía esencialmente la misma idea de Abraham en los dos pasajes.

El relato del intento de sacrificio que da el Corán en 37:99-113 es importante para nuestro conocimiento de la actitud de Mahoma hacia los judíos en la primera parte de su carrera en La Meca. Abraham recibe la noticia del nacimiento inminente de su "hijo manso". [12] (vs. 99). El niño crece y es rescatado del cuchillo del sacrificio por intervención divina (vss. 103-107). *Después* (vs. 112), *se predice a Abraham el nacimiento de Isaac.* Esto le pareció a Snouck (pp. 23 y ss.) que mostraba que Mahoma estaba confundido e inseguro con respecto a la historia, a menos que los vrs. 122 y s. pudieran considerarse como una interpolación. Pero el Profeta, lejos de estar confundido, muestra aquí tanto su conocimiento de la narración del Antiguo Testamento como también su sabiduría práctica. ¿Por qué no nombra al hijo mayor? La respuesta es clara. Mahoma era perfectamente consciente, incluso antes de comenzar a predicar en público, de que el primogénito de Abraham, Ismael, era el padre de los árabes. En la narración hebrea es una figura completamente insignificante, un hijo indigno del gran fundador religioso. El profeta árabe, al instituir una religión centrada en Arabia, vio su oportunidad de mejorar este estado de cosas. Es muy significativo que emplee tres versículos de su breve narración (101-103) para mostrar que el hijo de Abraham fue informado de antemano del sacrificio que se pretendía realizar y que *lo aceptó plenamente* , un detalle muy importante que no tiene equivalente en la historia bíblica. Ismael era un verdadero "musulmán". Omite el nombre, pero eso no es todo. La mención de Isaac se introduce *después de* la fórmula final (vv. 109-111) que recorre todo el capítulo, y sin ningún adverbio de tiempo (como *thumma);* y así evita por completo problemas innecesarios, ya sea con los judíos que fueron sus instructores o con sus propios seguidores.

Todo el pasaje es un monumento a su sagaz previsión, una cualidad que tendemos a subestimar constantemente al estudiar su método de abordar las narraciones bíblicas.

(2) En cuanto a la *millat Ibrahim,* "la religión de Abraham", el pasaje 12:38, del período de la Meca, es suficiente para invalidar el argumento. ¿Podría alguien suponer que Mahoma se refería a la *milla* de Abraham, Isaac, Jacob y José a otra religión que no fuera el Islam? Ismael no podría haber sido mencionado aquí, ya que José está enumerando a sus propios antepasados. Además, hay otros dos pasajes de la Meca (16:124 y 22:77) en los que aparece la frase *millat Ibrahim* . Estos recibirán más atención en breve.

(3) Ya he expresado la opinión de que la asociación de Abraham e Ismael con el santuario de La Meca es preislámica (véase también Schwally, 147, nota 3). En cuanto al propio Mahoma, expone la doctrina plenamente en la sura 14:38-42. Todo el capítulo es mecano, y siempre ha sido clasificado como tal; y no hay ninguna razón imaginable para que se haya hecho una interpolación en este punto. Sin embargo, Schwally, p. 152, elimina estos versículos de la sura con el único argumento de que la teoría de Snouck requiere su supresión. Este último trata el pasaje, en la p. 29, de manera bastante arbitraria. Es obvio por qué el patriarca nombra aquí a Ismael e Isaac, no a Isaac y Jacob. El versículo 37 acababa de hablar de los innumerables favores de Alá, que " *te da una parte de todo lo que le pides* . . . " " Esto introduce la mención de Abraham, quien en el versículo 41 alaba a Dios por haberle dado *dos hijos* en su vejez, y agrega: "¡Ciertamente mi Señor escucha las oraciones!" ¿Alguien podría pedir una mejor conexión? Los versículos son mecanos y siempre ocuparon este lugar en la sura.

(4) Los pasajes que mencionan al "admonitor" no ayudan en nada a esta teoría. El Profeta siempre habría sostenido que los pueblos árabes nunca habían tenido un "mensajero" enviado a ellos. El único pasaje en el que se menciona una amonestación dada por Ismael es 19:56, donde se dice que ordenó a "su familia" (esto, sin duda, es lo que significa *ahlahu*) que oraran y dieran limosna. Como "profeta y mensajero" debe haber hecho esto. Pero está perfectamente claro en el Corán –los pasajes principales ya han sido discutidos– que sus hijos no hicieron caso de la amonestación. Mucho antes de que Arabia comenzara a poblarse con las tribus ismaelitas, los hijos desobedientes habían fallecido, junto con la instrucción que se les había dado.

Ninguna tribu árabe había oído jamás una palabra con respecto a la verdadera religión.

La cuestión de las suras compuestas de La Meca. Es necesario dedicar aquí un breve espacio a un asunto que realmente requiere una monografía. Hace un momento, afirmé como expresiones mecanas del Profeta dos pasajes (16:124 y 22:77) que los eruditos occidentales consideran ahora, en general, como pertenecientes al período de Medina. La decimosexta sura es mecana, como nadie duda. De sus 128 versículos, Schwally asigna 43, 44 y 111-125 a Medina, combatiendo al mismo tiempo, con argumentos obviamente suficientes, las opiniones de quienes asignarían a Medina muchos otros pasajes. Con respecto a la sura 22, Nöldeke había declarado (p. 158) que "la mayor parte de ella" fue pronunciada en La Meca, pero que su material más significativo procedía del período de Medina. En consecuencia, ahora se clasifica como una sura de Medina en los tratados estándar y en el Corán de Rodwell; Véase también *Literary History of the Arabs* de Nicholson , pág. 174. En el curso de la discusión sobre la asociación de Abraham e Ismael con la Kaaba, discutí una supuesta inserción en la sura 14, con el resultado de demostrar que la teoría de la interpolación es al menos completamente innecesaria. Estos son simplemente ejemplos aislados de una multitud. La hipótesis de trabajo aceptada en cuanto a la composición del Corán reconoce una revisión considerable, después de la Hégira, de las suras mecanicas posteriores mediante la inserción de pasajes más largos o más cortos, que ciertos criterios nos permiten detectar. Por supuesto, la teoría tiene su aparente justificación; la pregunta es si no se ha descontrolado.

El Corán es un verdadero *corpus vil* ; a nadie le importa cuánto se lo trocee. Los propios árabes han sido los peores troceadores. Su antigua teoría del libro sagrado condujo precisamente a este tratamiento. Fue revelado milagrosamente y preservado milagrosamente. Mahoma, que era "incapaz de leer y escribir", no dejó ninguna copia cuando murió; así que cuando se hizo necesario hacer un volumen estándar, sus diversas partes se recogieron "de trozos de papel, pergamino y cuero, de hojas de palma, tablillas de madera, huesos, piedras y de los pechos de los hombres". Esto es algo así como la restauración de memoria que hizo Esdras de las escrituras hebreas perdidas, veinticuatro libros canónicos y setenta apócrifos (4 Esdras, 14:44ss.), y los dos relatos tienen el mismo valor para fines históricos. Los comentaristas

musulmanes no encontraron dificultad en ver –como vieron– los oráculos de La Meca y Medina maravillosamente mezclados en muchas suras. Su análisis de los capítulos que ellos mismos declararon mecanos se basaba en alusiones históricas imaginarias o en nociones fundamentalmente erróneas sobre las actividades y asociaciones del Profeta en los años anteriores a la Hégira. Además, el desacuerdo entre estos primeros intérpretes era muy amplio.

Mahoma mismo escribió las suras sucesivas y las publicó como unidades completas, hecho que es especialmente obvio en un grupo como los capítulos *de Ha-Mim* , 40-46, pero que no es menos evidente en todo el libro. También se puede inferir del desafío a sus críticos de que produjeran "diez suras", en 11:16. Tenía sus amanuenses, que hicieron algunas copias para distribuirlas. Él mismo complementó varias de las suras completas, después de que habían estado en circulación durante algún tiempo, haciendo inserciones o adiciones importantes, obviamente necesarias y generalmente indicadas como secundarias por su forma. Así, 73:20 es un apéndice de Medina fácilmente reconocible a una sura de La Meca. La cautelosa adición con respecto a Jesús en la sura decimonovena (vss. 35-41, marcada de su contexto por la rima) es otro ejemplo bien conocido. En 74:30, los "diecinueve ángeles" del Profeta (numerados para facilitar la rima) provocaron cierta burla, que luego él reprendió en una larga inserción, bastante distinta en su forma del resto del capítulo. [13] En tales casos, la suposición más plausible es ciertamente que Mahoma hizo la alteración por escrito, con su propia mano.

En un principio, podría parecer plausible la hipótesis de que el Profeta hiciera numerosas modificaciones, con el transcurso del tiempo, en las suras que había compuesto, a medida que su punto de vista cambiaba y surgían nuevos intereses. La estructura laxa del Corán en casi todos sus capítulos más largos hacía que la interpolación fuera singularmente fácil. El caleidoscopio gira constantemente y el pensamiento salta de un tema a otro, a menudo sin ninguna conexión obvia. Como los versículos son unidades separadas, cada una con su final rimado (a menudo una simple frase hecha), nada podría ser más fácil que insertar nuevos versículos para complementar, explicar o matizar; o incluso para corregir y reemplazar una expresión objetable, como se hizo (según una antigua tradición) en la mitad de la sura 53. Sin embargo, es importante señalar que no deberíamos ser capaces de reconocer tales inserciones, a menos que el Profeta llamara la atención sobre ellas de alguna manera llamativa. ¿Revisó Mahoma, de hecho, libremente sus revelaciones (es

decir, las de Gabriel)? Hay una doctrina claramente enunciada por él y bien ilustrada, según la cual ciertas afirmaciones son "anuladas" por declaraciones posteriores. Sin embargo, estas últimas nunca se colocan junto a las primeras, ni se hace referencia específica a ellas, sino que simplemente aparecen dondequiera que ocurran, es decir, cuando y donde Gabriel encontró deseable la nueva enseñanza. De la misma manera, las supuestas inserciones que ahora se discuten, "adiciones de Medina a las suras de La Meca", por lo general no tienen un motivo obvio en su contexto, sino que parecen puramente fortuitas. Si realmente son inserciones y fueron hechas por el Profeta, no fue con ningún propósito reconocible.

Por una razón en particular, no es fácil suponer que se hayan producido alteraciones considerables en los oráculos divinos una vez que se terminaron y se hicieron públicos. Desde el principio, se aprendieron de memoria y quienes los habían aprendido de memoria los recitaban constantemente. Ya en la sura 73:1-6, el Profeta insta a sus seguidores a pasar una parte de la noche recitando lo que han aprendido, y se da a entender que la cantidad ya es considerable. La adquisición fue muy fácil, y antes de la muerte del Profeta, el número de los que podían repetir todo el libro sin perder una palabra no debe haber sido muy pequeño. En estas circunstancias, cualquier alteración, especialmente si se hacía sin razón aparente, no podía dejar de ser muy inquietante. Las pocas que (como hemos visto) hizo el propio Profeta fueron sin duda explicadas por él; ¡y podemos estar seguros de que no habría permitido que nadie cambiara los mensajes divinos! Después de su muerte, la forma precisa de las palabras fue celosamente guardada; y cuando, debido a los accidentes imprevistos pero inevitables de una transmisión más amplia, se introdujeron lecturas variantes, de modo que las copias en diferentes ciudades mostraban algún desacuerdo real, se hizo un texto estándar, que probablemente difería sólo en detalles sin importancia de la forma dada originalmente por Mahoma. En la historia posterior temprana, de hecho, las variaciones menores en el texto, consistentes principalmente en interesantes diferencias de ortografía y peculiaridades del uso gramatical, ascendieron a un gran número; vea el capítulo muy importante sobre la historia del texto en *Geschichte des Qorâns de Nöldeke* . Pero quien lea el Corán de principio a fin debe sentir que tenemos al Profeta ante nosotros en cada versículo.

La *datación* de las suras del Corán, como la de La Meca o la de Medina, es generalmente, aunque no siempre, una cuestión fácil. Cualquier capítulo de

considerable extensión contendrá con seguridad evidencias que indiquen claramente una u otra ciudad como el lugar de su origen. La clasificación sencilla de esta naturaleza que fue hecha por los mejores de los primeros eruditos mahometanos es confirmada casi en todas partes por los críticos modernos. Incluso en el caso de las suras más breves, no suele haber lugar a dudas. Sin embargo, la posibilidad de una datación más exacta se ve pronto limitada. La carrera del Profeta en Medina, que abarca diez años, es bien conocida por nosotros en sus líneas generales. Como una serie de acontecimientos importantes, fijados cronológicamente, están claramente mencionados en el Corán, aproximadamente la mitad de las veinte o más suras de Medina pueden ser localizadas aproximadamente. No sucede lo mismo con los doce años de las revelaciones de La Meca. Aquí hay una falta casi total de puntos fijos, y tenemos muy poca información sobre la historia personal de Mahoma y el desarrollo de sus ideas y planes. Es posible distinguir, con certeza práctica y por diversos motivos, un número considerable de suras como *antiguas* , y se puede reconocer con casi igual certeza que un número mucho menor procede de los últimos años del período mecano. Entre los límites arbitrarios de estos dos grupos se puede rastrear en las suras restantes un cierto desarrollo, en parte en la forma literaria y en parte en el énfasis relativo dado a ciertas doctrinas, pero sin una distinción tal que permita una ordenación cronológica. Esto es cierto en los tres "períodos mecanos" convencionales.

Los intérpretes nativos, como ya se ha observado, analizaron las suras de La Meca a su antojo, reconociendo alusiones a muchísimas personas, acontecimientos y circunstancias, y en consecuencia tratando esta o aquella sura sin tener en cuenta consideraciones de unidad literaria o cronológica. Los eruditos occidentales modernos vieron que estas hipótesis sobre actores y escenas eran en general puramente fantasiosas o claramente erróneas; en el tratado de Nöldeke, por ejemplo, se encuentran con un rechazo total. No obstante, se adoptó la teoría subyacente, la de los capítulos compuestos casualmente, en los que oráculos de períodos muy difíciles podrían estar uno al lado del otro sin una razón aparente para su proximidad. También se asumieron como válidos, en gran parte, los criterios empleados por los eruditos musulmanes para identificar los versículos de Medina en las suras de La Meca. Éstos consisten en palabras y frases sueltas, a menudo interpretadas arbitrariamente, y también en alusiones a condiciones que se supone son características del período de Medina pero no de la época anterior.

En este punto, el crítico se encuentra en terreno resbaladizo. Lo que Mahoma decía de cuando en cuando estaba determinado en gran medida por las circunstancias inmediatas, acerca de las cuales es probable que no estemos informados en absoluto, o bien estemos informados erróneamente por las suposiciones de los comentaristas nativos. Ideas que (por la naturaleza del caso) debieron haber estado en la mente del profeta desde el principio pueden encontrar su expresión principal sólo en una fecha posterior. Ciertos males existieron durante algún tiempo antes de que se volvieran muy graves. Había "hipócritas" tanto en La Meca como en Medina. Palabras como "luchar", "combatir" y "victoria" adquirieron gran importancia después de la batalla de Badr; pero no deberían estar prohibidas en el vocabulario mecano del Profeta. En la sura 29, por ejemplo, que indudablemente fue pronunciada en su mayor parte antes de la Hégira, muchas de las autoridades musulmanas asignan los primeros diez versículos a Medina, y Nöldeke los sigue. [14] El versículo 45 recibe un tratamiento similar, ¡a pesar de 6:153, 16:126 y 23:98! De hecho, no hay ninguna razón válida para tal análisis; toda la sura es ciertamente mecana, y así lo han decidido no pocos eruditos, tanto orientales como occidentales. Otro ejemplo de interpretación forzada de palabras aisladas se puede ver en el tratamiento de la brevísima sura 110. Si Mahoma se creía un profeta y tenía fe en el triunfo final de la religión que proclamaba, es mucho más fácil suponer que este pequeño arrebato se produjo en la época en que se encontró por primera vez con una oposición seria que imaginar que se pronunció a finales del período de Medina, como se hace comúnmente ahora. La palabra "victoria" no es más notable aquí que en los versículos finales de la sura 32.

Otro error cometido por los primeros comentaristas ha tenido graves consecuencias. Al tener poco o ningún conocimiento de la presencia de judíos en La Meca, y teniendo siempre la vista puesta en las importantes tribus judías de Medina y en las relaciones del profeta con ellas, habitualmente asignaron al período de Medina las alusiones a asuntos judíos que encontraron en las suras de La Meca; y en esto a veces los eruditos modernos los han seguido. Uno de los principales objetivos de las presentes conferencias es demostrar que el contacto personal de Mahoma con los judíos fue más estrecho (y mucho más prolongado) antes de la Hégira que después de ella. La mayor parte de lo que aprendió de la historia, la literatura, las costumbres y la ley israelitas lo adquirió en La Meca. También es un error suponer que no encontró una oposición decidida por parte de los judíos, lo que resultó en un amargo resentimiento de su parte, antes de la Hégira. [15] Por el contrario, antes de

abandonar La Meca, era perfectamente consciente de que los judíos en su conjunto estaban en su contra, aunque algunos pocos lo apoyaban. Después de la migración a Yathrib, cuando su causa parecía triunfar, sin duda abrigaba la esperanza de que por fin los judíos reconocerían su pretensión; y cuando no lo hicieron, su resentimiento se convirtió en hostilidad activa.

No es difícil entender por qué los historiadores y comentaristas musulmanes asignan habitualmente a Medina aquellos pasajes del Corán en los que Mahoma entra en contacto con los asuntos judíos, a falta de cualquier alusión concreta a La Meca como escenario. Esta última ciudad fue el santuario musulmán por excelencia, desde los días del Profeta en adelante, y los extranjeros incrédulos no eran bien recibidos. En cuanto a los propios judíos, por supuesto se dieron cuenta, después de ver cómo sus compatriotas en Yathrib habían sido expulsados o masacrados, de que La Meca no era lugar para ellos. Su éxodo comenzó durante la vida de Mahoma, y pronto debió ser extenso. Después de esta emigración, su antigua influencia en la ciudad santa, en la medida en que se mantuvo en la memoria, fue minimizada al principio y luego ignorada; finalmente se perdió de vista. La estrecha asociación personal del Profeta con los judíos de La Meca, y especialmente su deuda con los maestros judíos (!), fue, por supuesto, totalmente desconocida para las generaciones que aparecieron más tarde en escena. Por otra parte, tenían pleno conocimiento de su continuo contacto con los judíos de Yathrib, y naturalmente interpretaron el Corán a la luz de este conocimiento. Los eruditos modernos han sido demasiado indulgentes al dar peso a estas decisiones de los comentaristas nativos, y el resultado ha sido con demasiada frecuencia el análisis erróneo de las suras de La Meca.

Sería inútil intentar recopilar aquí los numerosos versículos de “Medina” que los eruditos musulmanes han encontrado en los capítulos de La Meca simplemente por la mención de los judíos. Se pueden encontrar algunas críticas similares en Nöldeke-Schwally en los comentarios sobre 6:91, 7:156 y 29:45 (ya mencionados), así como en los pasajes que se van a considerar. Debe quedar claro, de lo que se ha dicho hasta ahora, que el único procedimiento sólido y seguro en la “crítica superior” de las suras reconocidas como predominantemente mecanicas es pronunciar cada versículo en su lugar original a menos que haya una prueba absoluta e inequívoca de lo contrario. No conozco ninguna adición posterior a las suras mecanicas, con la excepción de las pocas que el propio Mahoma indicó claramente. [16]

Todo esto ha llevado a la consideración de los dos pasajes mencionados anteriormente, 16:124 y 22:77, en los que se denomina al Islam "la religión *(milla)* de Abraham". Ambos pasajes se asignan ahora generalmente al período de Medina, pero sin ninguna razón válida. Ambas suras son "en su mayor parte" mecanas, como pocos dudarían. En la sura 16, los versículos 43 y siguientes y 111 se supondrían naturalmente que se refieren a la migración a Abisinia. Sin embargo, dado que el último versículo habla de "esfuerzo", se postula una alusión a la guerra santa, y los tres versículos se refieren a la Hégira; ¡pero la tercera raíz de *jahada* era bien conocida incluso en La Meca! El versículo 119 se atribuye a Medina sobre la base de que probablemente se refiere a 6:147. Si es así, esto simplemente muestra que 6 es anterior a 16, una conclusión a la que no se opone ningún hecho. Se sospecha que el versículo 125 proviene de Medina porque "trata del sábado judío". Por lo tanto, resulta natural (Schwally, pág. 147) asignar todo el pasaje 111-125 a Medina; y, en consecuencia, se descarta a Abraham en el versículo 124. Pero, a menos que se pueda presentar una evidencia mejor que la anterior, toda la sura debe pronunciarse mecanicista.

La sura 22 ofrece la mejor ilustración del hecho de que las últimas revelaciones de La Meca se parecen mucho a las de Medina, no sólo en estilo y vocabulario, sino también en algunos de los temas que ocuparon principalmente la atención del Profeta. Actualmente se afirma que una parte considerable de ellas es posterior a la Hégira; véase Nöldeke-Schwally, págs. 214 y siguientes. Las analizaremos de la forma más breve posible.

El versículo 17 no es en modo alguno una "inserción posterior"; tiene su conexión perfecta en las palabras finales del versículo precedente. Los versículos 25-38 dan instrucciones con respecto a los ritos del *Hajj,* en la casa sagrada. ¿Esto los aleja de sus alrededores de La Meca? ¿No creían Mahoma (y sus seguidores) en el deber de la Peregrinación antes de emigrar a Yathrib? Probablemente nadie dudará de que sí lo creían. Es muy notable que todo el pasaje, así como lo que lo precede y lo que lo sigue, es *argumentativo;* se dirige tan claramente a los "idólatras" como a los musulmanes. Este es el tono de toda la sura. Nótese especialmente los versículos 15 (y en Medina seguramente habría estado escrito: "Alá ayudará *a su Profeta"*); 32-36 (en el último versículo observe las palabras: "aquellos que soportan pacientemente lo que les ha sucedido"); 42-45; 48-50; 54—56; 66-71. En el último versículo mencionado vemos que los idólatras, entre los cuales vive Mahoma y a

quienes se dirige, oyen ocasionalmente la recitación del Corán y amenazan con poner las manos violentas sobre quienes lo reciten. El pasaje referente al *Hajj* no es una mera prescripción para la instrucción de los musulmanes; está diseñado para informar a los mecanos de que Mahoma y sus seguidores tienen la intención de observar los ritos de la manera tradicional y que se les ha privado injustamente de ese privilegio. El Profeta está completamente enojado y se expresa de una manera que muestra que pronto será necesaria algún tipo de *hijra* . En el versículo 40 se da permiso formal a los musulmanes para "luchar porque han sido agraviados", de lo cual podemos ver hasta qué punto había llegado la persecución de los mecanos. La descripción de toda la situación dada en Ibn Hisham, 313 y siguientes, es en general convincente, así como perfectamente adecuada a esta interesantísima sura.

El versículo 57 parece dar el apoyo más fuerte a la teoría de las inserciones posteriores en el capítulo. Nöldeke vio aquí la mención de ciertos creyentes verdaderos que, después de emigrar de La Meca, habían muerto en batalla; y, por lo tanto, necesariamente pronunció el pasaje posterior a la batalla de Badr. La opinión de que se pretendía una suposición general, en lugar de un hecho histórico, le pareció que quedaba excluida por consideraciones gramaticales. Su nota a pie de página, repetida por Schwally, dice: "Si la lectura fuera *man qutila,* 'si alguien muere', entonces los versículos podrían haber sido compuestos antes de la batalla; pero *alladhi na qutilu* excluye la interpretación condicional y muestra simplemente la acción completada: 'aquellos que fueron muertos'". Es evidente que Noldeke pasó por alto por completo el pasaje 2:155 y siguientes, que es sorprendentemente paralelo en su redacción, mientras que afortunadamente no puede haber diferencia de opinión en cuanto a la interpretación. En ambos casos tenemos simplemente una hipótesis general. Mahoma no siempre se rige por las reglas de la gramática árabe clásica (probablemente sería más correcto decir que su imaginación era tan vívida que convirtió la suposición en un hecho real), y frecuentemente emplea *alladhi* y *alladhi na* exactamente de esta manera. El pasaje de nuestra sura se refiere a una migración menor (o migraciones) antes de la Hégira, y a musulmanes que pueden morir, o ser asesinados, después de esta clara prueba de su devoción a la causa de Alá. (No se dice nada de morir *en batalla*).

Finalmente, se dice que los versículos 76 y siguientes se originaron en Medina, porque "ellos ordenan la guerra santa" y por la mención de la

"religión de Abraham". Sin embargo, la interpretación de las primeras palabras del versículo 77 como una referencia a *la guerra santa* no sólo es innecesaria, sino que también parece no estar en consonancia con lo que se dice en el resto del versículo. Se exhorta a los creyentes a esforzarse fervientemente por la verdadera fe; compárese el uso exactamente similar de este verbo en los pasajes de La Meca 25:54 y 29:69. El dicho con respecto a Abraham es importante para la historia del término "Islam", como se verá. Para concluir, la sura 22 es completamente homogénea, y no contiene elementos del período de Medina. Y (como se dijo hace un momento) se deben presentar pruebas mucho más sólidas que las que se han ofrecido hasta ahora antes de poder sostener que las suras de La Meca fueron libremente interpoladas después de la Hégira.

El origen del término "islam". La teoría propuesta por el profesor Snouck Hurgronje y discutida en las páginas anteriores ha contribuido, creo, a ocultar de la vista el verdadero origen del nombre que Mahoma dio a la fe de la que fue fundador. Lo único de lo que normalmente podemos estar seguros en cuanto al origen de una gran religión es de dónde obtuvo su nombre. En el caso del "islam", el único hecho en el que todos los eruditos estarían de acuerdo es que el nombre fue dado por Mahoma. El título formal aparece bastante tarde en el Corán, pero prácticamente está allí desde muy temprano, ya que los verdaderos creyentes son llamados "musulmanes" en las suras del primer período de La Meca. Ha habido una considerable diferencia de opinión en cuanto a lo que significa la palabra. La gran mayoría siempre ha sostenido que este sustantivo verbal, *islam* , fue elegido con el significado de "sumisión", es decir, sumisión a la voluntad de Dios; pero no pocos, especialmente en los últimos años, han buscado otra interpretación. No es obvio por qué el Profeta habría elegido este nombre, ni el uso árabe ordinario sugiere que éste sea el significado más natural de la cuarta raíz del verbo muy común *salima.*

Por eso, al menos un erudito conocido ha propuesto entender el uso que hace el Profeta de esta raíz verbal como una forma de transmitir la idea de alcanzar una condición de seguridad (Lidzbarski, en *Zeitschift für Semitistik* I, 86). El significado de *Islam* sería entonces "seguridad"; y en vista del largo catálogo de torturas indecibles en la Gehena que se prometen a los incrédulos, este podría parecer un título atractivo. Sin embargo, la interpretación dista mucho de ser convincente en vista de varios pasajes del Corán. El profesor Margoliouth de Oxford, uno de los arabistas más destacados de nuestro

tiempo, propuso la teoría de que los musulmanes eran originalmente los seguidores del "falso profeta" Musailima, que apareció en Arabia central aproximadamente en la época de Mahoma. Esta teoría, como era de esperar, no fue recibida con agrado.

Algunos han dudado de que el término sea realmente de origen árabe; véase Horovitz, *Untersuchungen,* pág. 55; Nöldeke-Schwally, pág. 20, nota 2, y las referencias allí citadas. Sin embargo, el intento de encontrar un equivalente real en arameo o siríaco ha fracasado, y yo, por mi parte, no veo ninguna buena razón para dudar de que nos encontremos aquí con un uso nativo genuino. Además, el único significado del término que se adapta a todos los pasajes coránicos es el que se ha adoptado generalmente.

Pero ¿por qué *sumisión?* Ésta nunca fue una característica prominente de la religión musulmana. No es una actitud mental característica del propio Mahoma. No es una virtud en la que se haga hincapié especialmente en ninguna parte del Corán. No parecería en sí misma una denominación atractiva de la fe árabe. ¿Por qué no se llamó a la nueva religión "Fe", "Verdad", "Seguridad", "Guía correcta", "Esfuerzo" o "Victoria"?, ya que estas son ideas prominentes en el Corán. ¿Por qué "Sumisión"?

Creo que el origen del nombre se encuentra en una escena de la vida de Abraham e Ismael descrita en el Corán y ya mencionada en esta conferencia, y que Mahoma hizo la elección debido a su doctrina de que la religión final –o más bien, la forma final de la religión verdadera– tuvo su inicio en la revelación dada a Abraham y su familia. El Corán no menciona a ningún "musulmán" antes de estos patriarcas. Hemos visto que una de las suras más antiguas habla de "los libros de Moisés y Abraham" (87:19). En otra sura del mismo período encontramos la primera aparición de la designación "musulmanes" (68:35). En lo que probablemente sea la última declaración del Profeta en La Meca (22:77), Abraham y el nombre del Islam se mencionan en el mismo aliento: "Dios os dio la fe de vuestro padre Abraham y os nombró musulmanes". La colocación es ciertamente significativa.

Los árabes de la Meca sabían, y probablemente ya lo sabían antes de Mahoma, que según los registros hebreos eran descendientes de Ismael. Debido a su organización tribal, con todo el énfasis que pone en la historia familiar, deberíamos suponer que se sintieron complacidos con la recuperación de un antepasado remoto, aunque sintieran poco o ningún

interés en su persona. Para Mahoma, este hecho fue profundamente significativo. En la época en que se enteró por primera vez de que existían grandes religiones fuera de Arabia, oyó hablar del antiguo profeta Abraham, quien, a través de su segundo hijo, Isaac, fue el fundador tanto de la fe israelita como de la cristiana, y a través de su hijo mayor, Ismael, fue el padre de los pueblos árabes. Es posible que la meditación sobre este hecho sorprendente le haya llevado por primera vez a la concepción de una nueva revelación y de un nuevo profeta para su propia raza. Los árabes eran los herederos legítimos de la religión de Abraham, aunque, como declara repetidamente, habían rechazado la verdad y caído en la idolatría.

Sin embargo, puede considerarse cierto que Mahoma no creía que su llamado al oficio profético fuera en modo alguno el resultado de su propia reflexión sobre lo que debería ser. Por el contrario, fue llamado por Alá, y la revelación para los árabes era nueva, nunca antes dada a nadie. En cierto sentido, él mismo fue "el primero de los musulmanes" (39:14). Pero cuando finalmente, después de que el Corán ya estaba muy avanzado, se dirige a los patriarcas hebreos, los reivindica como algo normal y habla de ellos en términos muy claros. "Dijo Abraham: 'Señor, haz que esta tierra [los alrededores de La Meca] sea segura, y aparta a mí y a mis hijos de la adoración de ídolos... Señor, he hecho que algunos de mis descendientes habiten en un valle estéril, junto a tu casa santa [la Kaaba]... Alabado sea Alá, que me ha dado, incluso en mi vejez, a Ismael e Isaac'" (14:38 y ss.). "Cuando su Señor puso a prueba a Abraham con ciertas órdenes, las cuales él obedeció, dijo: 'Te pongo como ejemplo para que la humanidad lo siga'. 'Impusimos a Abraham e Ismael la obligación del pacto' [a saber, hacer de la Kaaba en La Meca una casa santa, el centro del verdadero culto árabe, el comienzo de una nueva etapa en la religión del mundo]... "Y cuando Abraham, con Ismael, estaba levantando los cimientos de la casa, dijo: 'Señor, acepta esto de nosotros, ... haznos *sumisos a ti* , y haz de nuestra descendencia una nación *sumisa a ti* , y decláranos nuestro ritual.... Señor, envía también entre ellos un mensajero propio, que les enseñe el Libro y la sabiduría divina' " (2:118 ff).

En los versículos que siguen inmediatamente se da a entender claramente que la religión verdadera y definitiva, el Islam, fue revelada por primera vez a la familia del patriarca. Vs. 126: "Abraham y Jacob dieron este mandato a sus hijos: 'Dios ha elegido para vosotros la religión verdadera; no debéis morir sin convertiros en musulmanes'". Todo esto muestra claramente que la *sumisión*

estaba originalmente asociada en la mente de Mahoma con Abraham; fue de su acción, o actitud, que la religión recibió su nombre. “Obedeció los mandamientos con los que Alá lo puso a prueba” (53:38 y 2:118).

Hubo una prueba suprema de la sumisión de Abraham a la voluntad divina, y se describe en un pasaje temprano en el Corán; a saber, el intento de sacrificio de Ismael (por qué *Ismael,* no Isaac, ya se ha explicado). Sura 37:100 y siguientes: “Cuando el niño tuvo edad suficiente para compartir el celo de su padre, Abraham dijo: “Hijo mío, en una visión nocturna se me ha mostrado que te voy a sacrificar. Di ahora lo que piensas”. Él respondió: “Padre, haz lo que se te ordena; me encontrarás, si Alá quiere, entre los firmes”. *Entonces, cuando ambos se resignaron,* y lo condujo a la montaña, [17] Le llamamos y le dijimos: «¡Abraham! Has cumplido la visión... ¡En verdad, ésta era una prueba clara!» El verbo del versículo 103, «ambos se sometieron» (*aslama*), marca el clímax de la escena. En otras partes del Corán, el verbo significa «abrazar el Islam»; aquí, simplemente significa «ceder» a la voluntad de Alá. Mahoma ciertamente tenía en mente esta prueba suprema cuando citó la promesa al patriarca: «Te pongo como ejemplo para que la humanidad lo siga».

El Profeta debió haber tenido la escena ante sus ojos y el verbo de suma importancia en su mente mucho antes de pronunciar la sura número treinta y siete. Y cuando empezó a hablar de los “musulmanes”, fue la entrega de los dos grandes antepasados de su pueblo lo que lo llevó a utilizar el término. No hizo falta más que una previsión normal por parte del Profeta para ver, desde el mismo comienzo de su servicio público, que se avecinaba una lucha y que sus seguidores, y tal vez él mismo, se verían llamados a renunciar a todo lo precioso, incluso a la vida misma, por el bien de la causa. Sumisión, rendición absoluta a la voluntad divina, era una designación adecuada de la fe revelada a Abraham, Ismael y los árabes.

LAS NARRACIONES DEL CORÁN [18]

En las lecciones precedentes hemos visto que el Corán presenta una procesión bastante larga de personajes bíblicos, algunos de los cuales son mencionados varias veces y unos pocos presentados y caracterizados repetidamente. Las experiencias de los principales entre ellos se describen en frases estereotipadas, generalmente con fragmentos de diálogo dramático. Se han indicado las dos razones principales de este desfile: primero, el deseo de dar a la nueva religión árabe una conexión clara y firme con las anteriores "religiones del Libro", y especialmente con las escrituras hebreas; y segundo, el propósito igualmente importante que tenía Mahoma de mostrar a sus compatriotas cómo habían sido recibidos los profetas en el tiempo anterior y cómo la religión que predicaban (es decir, el Islam) se transmitió de siglo en siglo, mientras que las generaciones sucesivas de hombres que la rechazaron fueron castigadas.

En toda la parte más antigua del Corán no hay una narración sostenida, nada parecido a las historias y biografías que abundan en el Antiguo Testamento. Los héroes antiguos son apenas algo más que nombres que la rueda en constante movimiento del Corán nos trae una y otra vez, cada uno cargado de las mismas exhortaciones piadosas.

Mahoma, sin duda, sentía esta carencia. No era tan distinto de sus compatriotas como para no saber distinguir entre lo interesante y lo aburrido, aunque no la sintiera con mucha intensidad. Sabemos, no sólo por la tradición sino también por el propio Corán, que su desfile de Noé, Abraham, Jonás y sus compañeros fue recibido en La Meca con burlas. Sus incoloros fragmentos de historia fueron abucheados como “historias viejas”; y se nos cuenta que en más de una ocasión sufrió la competencia de un verdadero *narrador* . Los mecanos, como los oyentes de san Pablo en Atenas (Hechos 17:21), estaban dispuestos a oír “algo nuevo”, aunque sólo fuera para reírse de ello, pero su paciencia se agotaba fácilmente. Uno de los vecinos de Muhammad, *an-Nadr ibn al-Harith* , se deleitaba en atormentar al autoproclamado Profeta, y cuando este último estaba hablando ante un círculo de oyentes, gritaba: “¡Venid aquí y os daré algo más interesante que la prédica de Muhammad!” y luego les

contaba las historias de los reyes y héroes persas; mientras que el Profeta vio desaparecer a su audiencia y se quedó solo para acariciar la venganza que tomó después de la batalla de Badr. Porque el adversario demasiado entretenido, hecho prisionero en la batalla, pagó por las historias con su vida.

Por supuesto, Mahoma sabía, incluso sin haber recibido una lección tan amarga, lo que sus compatriotas disfrutarían. Es evidente, además, que él mismo había quedado muy impresionado por los relatos de patriarcas, profetas y santos que había conocido, pues era, en muchos aspectos, un árabe típico. Y aunque sabemos, especialmente por la introducción a su historia de José, que finalmente se propuso adornar su Corán con algunas narraciones extensas para atraer y convencer a sus oyentes, probablemente sea cierto que un motivo igualmente fuerte fue su propio interés vivo por estos personajes famosos y sus hazañas maravillosas. Hay ciertos incidentes o fragmentos de cuentos populares que elabora simplemente porque le deleitan, no en absoluto por ninguna enseñanza religiosa que pudiera extraerse de ellos. Esto aparece, por ejemplo, en sus cuentos de Salomón y la reina de Saba, de Dhu 'l-Qarnain (Alejandro Magno) y de José en Egipto. Su imaginación jugó con estas cosas hasta que su mente se llenó de ellas. Este era un entretenimiento que la gente de La Meca escucharía. Sin duda, era aún más fuerte la esperanza de que los judíos y los cristianos, que habían amado estos cuentos durante muchas generaciones, se sentirían conmovidos por este nuevo reconocimiento de su autoridad divina y reconocerían al Islam como una nueva etapa en su propia historia religiosa.

Es significativo que todos estos intentos más pretenciosos de contar historias se produzcan en un breve período, los últimos años en La Meca y el comienzo de su carrera en Medina. Tenían un propósito que iba más allá de la mera instrucción o el mero entretenimiento, y cuando ese propósito fracasó, no hubo ningún otro intento en la misma línea. En cuanto a las proporciones relativas de material judío y cristiano de esta naturaleza que Mahoma tenía guardado, enseguida se verá que predomina en gran medida el material obtenido de fuentes judías. Además, en el caso de la única de las leyendas más largas que es claramente de origen cristiano, hay buenas pruebas de que llegó a Mahoma a través de un documento judío.

Pero cuando Mahoma empezó a escribir estas pocas narraciones más extensas, su Corán había crecido hasta alcanzar aproximadamente un tercio del tamaño que finalmente alcanzó. Debió sentirse satisfecho al pensar que

comenzaba a tener las dimensiones de un libro sagrado, las escrituras de la nueva revelación en lengua árabe. La adición de una serie de entretenidos fragmentos de historia, anécdotas y biografías aumentaría considerablemente su volumen, así como su semejanza con los libros sagrados anteriores.

Aquí aparece claramente una diferencia muy llamativa entre las narraciones del Corán y las de la Biblia. Estas últimas fueron el producto de un consumado arte literario, escritas en diversas épocas, para instrucción religiosa, por hombres que nacieron narradores. Se conservaron y transmitieron mediante un proceso de selección, se las reconoció gradualmente como las mejores de su tipo y finalmente se las incorporó a una gran antología. En el Corán, por el contrario, vemos algo totalmente nuevo, una empresa de lo más prohibitiva: la producción de una narración como revelación divina, que se debe considerar desde el principio como escritura inspirada; una narración, además, que ya había sido formada permanentemente en los libros sagrados existentes. Aquí había un dilema que evidentemente le causó algunos problemas al profeta árabe. Si se limitaba a reproducir la historia de José o de Jonás, total o parcialmente, de la tradición judía, sería acusado de plagio. Si contaba las historias con alguna diferencia esencial, sería acusado de falsificación.

Un narrador hábil podría haber escapado a esta dificultad con su propio arte literario, produciendo algo interesante y, sin embargo, en consonancia con la tradición familiar. Pero Mahoma estaba muy lejos de ser un narrador hábil. Su imaginación es vívida, pero no creativa. Sus personajes son todos iguales y dicen las mismas perogrulladas. Le gusta el diálogo dramático, pero tiene muy poco sentido de la escena o la acción dramáticas. La conexión lógica entre episodios sucesivos es a menudo vaga, a veces incompleta; y es probable que se omitan puntos importantes, necesarios para la comprensión clara de la historia. También está el hábito inveterado de la repetición y un sentido del humor muy deficiente. En resumen, cualquiera que esté familiarizado con el estilo del Corán probablemente predeciría que los cuentos de Mahoma sobre personajes ilustres de la antigüedad carecerían de la mayoría de las cualidades que debería tener el típico "cuento breve". Y se encontraría que el hecho justificaría la predicción.

En la sura 11:27-57 se da un extenso relato de las experiencias de Noé: la construcción del arca, el diluvio, la llegada al monte Ararat y la promesa de Dios para el futuro. Contiene muy pocos incidentes, pero consiste

principalmente en las mismas arengas religiosas que se repiten decenas de veces a lo largo del Corán, sin inspiración y uniformemente tediosas. Tenemos la sensación de que un contemporáneo de Noé que se enfrentara a la perspectiva de cuarenta días y cuarenta noches en el arca preferiría correr el riesgo de sufrir un diluvio.

Sin embargo, hay que reiterar con justicia que esta tarea de remodelar por una idea divina de último momento habría sido un problema para cualquier narrador. Mahoma se sale del dilema en el que parecía haberse visto forzado; y la manera en que lo hace es sumamente interesante e instructiva. La historia, judía o cristiana, es contada por él en fragmentos; a menudo con una fórmula introductoria repetida que parecería implicar que el Profeta no sólo había recibido su información directamente del cielo, sino que también había recibido numerosos detalles que no habían sido concedidos al "pueblo del Libro". El ángel de la revelación introduce de manera bastante abrupta un incidente o escena en la historia de este o aquel héroe bíblico con una simple introducción: "Y cuando…". Dice, en efecto: "Recuerdas la ocasión en que Moisés le dijo a su siervo: "No me detendré hasta llegar a la confluencia de los dos ríos"; y se narra el incidente. "Y luego hubo aquella ocasión, Mahoma, en que Abraham le dijo a su pueblo" esto y aquello. La fórmula no pretende, implica, contar toda la historia; pero se podría contar más si fuera necesario.

Cuanto más de cerca se estudian los detalles de la curiosa, y a primera vista singularmente ineficaz, manera que tuvo Mahoma de presentar estas antiguas narraciones, más claramente se obtiene la impresión de que detrás de todo ello se encuentra el intento deliberado de resolver un problema.

La historia de José y sus hermanos es la única del Corán que se desarrolla con cierta apariencia de completitud. Comienza con el muchacho en la tierra de Canaán y termina con el magnate en el reino del Faraón y el establecimiento de Jacob y su familia en Egipto. Es el único caso en el que una sura entera se dedica a un solo tema de esta naturaleza. Los siguientes extractos darán una idea del modo en que se trata. [19]

Gabriel le dice a Muhammad: "[Recuerda lo que ocurrió] cuando José le dijo a su padre: "¡Oh padre! Vi once estrellas y el sol y la luna postrándose ante mí". Él respondió: "¡Oh hijo mío! No cuentes tu visión a tus hermanos, porque

conspirarán contra ti; en verdad, el demonio es un enemigo manifiesto de la humanidad". Después de uno o dos versículos de instrucción religiosa, la historia continúa:

Los hermanos dijeron: «Sin duda, José y su hermano son más queridos por nuestro padre que nosotros; en verdad, él está en un error manifiesto. Matad a José o arrojadlo a algún lugar lejano; así tendremos a nuestro padre para nosotros». Uno de ellos dijo: «No matéis a José, sino arrojadlo al fondo del pozo; entonces alguna caravana lo sacará». Dijeron: «¡Oh, padre! ¿Qué te pasa que no nos confías a José, a pesar de que somos sus sinceros ayudantes? Envíalo con nosotros mañana a jugar y a divertirse, y lo cuidaremos bien». Él dijo: «Me apenaría que lo llevarais, y temo que el lobo lo devore mientras lo descuidáis». Dijeron: «Si el lobo lo devorara, siendo nosotros una compañía así, seríamos realmente estúpidos». Y cuando se fueron con él y acordaron arrojarlo al fondo del pozo, le dimos esta revelación: «Sin duda les contarás esta acción suya cuando no se den cuenta».

Al anochecer, llegaron a su padre llorando y le dijeron: «¡Oh, padre! Nos fuimos a correr carreras y dejamos a José con nuestras cosas, y el lobo se lo comió. No nos crees, aunque decimos la verdad».

El padre, por supuesto, capta la indirecta que le dan de que mienten, aunque traen como prueba una camisa con sangre. Los acusa de mentir y les hace un reproche amargo. Luego se le cuenta en pocas palabras cómo llegó la caravana, sacó a José del pozo y lo vendió por unos pocos dirhems a un hombre en Egipto.

A continuación, la mujer del hombre intenta seducir a José. Es probable que Mahoma se extienda a cualquier episodio en el que intervengan mujeres, y dedica todo su espacio a las escenas que siguen. José se negó al principio, pero al final estuvo dispuesto a ceder, cuando tuvo una visión que lo disuadió. (La naturaleza de esta visión no se cuenta en el Corán, pero sabemos por el Midrash judío que se trataba de la visión de su padre, con Raquel y Lía.) [20] El Corán continúa:

Corrieron hacia la puerta, y ella le rasgó la camisa por detrás; y en la puerta encontraron a su marido. Ella gritó: «¿Qué castigo recibirá quien haya querido

hacerle daño a tu mujer: la cárcel o un castigo terrible?» José respondió: «Ella me sedujo». Uno de su familia dio testimonio: [21] Si su camisa está rota por delante, dice la verdad; si está rota por detrás, miente. Cuando vio que la camisa estaba rota por detrás, exclamó: «¡Esta es una de tus artimañas femeninas! ¡En verdad, las artimañas de ustedes, las mujeres, son asombrosas! ¡Apártate de esto, José! ¿Y tú, mujer, pides perdón por tu pecado?»

Entonces algunas mujeres de la ciudad dijeron: «La esposa del príncipe trató de seducir a su joven sirviente; está completamente enamorada de él; en verdad la consideramos en un error manifiesto». Así que cuando ella oyó su traición, les envió una invitación y les preparó un banquete. [22] Les dio a cada uno un cuchillo y les dijo: «¡Salid a ellos!» Cuando lo vieron, quedaron maravillados, se cortaron las manos y gritaron: «¡Dios mío! ¡Este no es un ser humano, es un ángel glorioso!» Ella dijo: «Éste es aquel por quien me acusabais. Yo traté de seducirlo, pero él se mantuvo firme; y si no hace lo que yo le ordeno, seguramente será encarcelado y será uno de los ignominiosos.» Él dijo: «Señor, la prisión es mi elección en lugar de aquello a lo que me invitan. Pero si no apartas de mí sus artimañas, me enamoraré de ellos y me contaré entre los necios.» Su Señor respondió a su oración y apartó de él sus artimañas; en verdad, él es el que escucha y sabe.

Esto es característico de la manera en que el ángel Gabriel estropea una buena historia. Aparte del hecho de que nos quedamos con cierta incertidumbre en cuanto a la firmeza de carácter de José, no resulta evidente qué relación tuvo el episodio del banquete con el curso de los acontecimientos; ni por qué se les proporcionaron cuchillos a las mujeres; ni por qué, después de todo, José fue encarcelado. Sin embargo, todas estas cosas quedan claras en el Midrash. [23]

El relato de los dos compañeros de José en la prisión, y de su liberación final, se da de manera muy resumida. “Entraron con él en la prisión dos jóvenes. Uno de ellos dijo: “Me veo a mí mismo prensando vino”; y el otro dijo: “Me veo a mí mismo llevando pan sobre mi cabeza, y a los pájaros comiendo de él. Decidnos la interpretación de esto”. Después de un discurso religioso de cierta extensión, José les da la interpretación; y se da a entender, aunque no se dice definitivamente, que su predicción se cumplió por completo. El sueño del Faraón se introduce entonces abruptamente. “El rey dijo: “En verdad veo siete

vacas gordas que siete flacas están devorando; y siete espigas verdes y otras secas. Oh príncipes, explicadme mi visión, si podéis interpretar una visión". Naturalmente, los príncipes desisten. El mayordomo del rey recuerda a José, aunque han pasado varios años, y es llamado de la prisión. Sin embargo, José se niega a salir hasta que se le responda su pregunta: "¿Qué tenían en mente aquellas mujeres que se cortaban las manos? En verdad, mi amo conoce sus artimañas". Las mujeres son interrogadas, y tanto la esposa del oficial como sus compañeras dan fe de la inocencia de José. Entonces lo sacan, exige que lo pongan a cargo de los tesoros de todo Egipto, y el rey accede.

Los hermanos de José vuelven a aparecer en la historia. No se dice nada sobre una hambruna en la tierra de Canaán, ni se da ninguna otra razón para su llegada; simplemente aparecen. El resto del relato es, en general, una condensación sencilla y algo fantasiosa de la versión que se da en el libro del Génesis, con algunos diálogos animados. Hay uno o dos toques del Midrash. Jacob advierte a sus hijos que no entren a la ciudad por ninguna puerta. El Midrash da la razón; [24] El Corán deja a los comentaristas musulmanes con la duda, cosa que, por supuesto, les resulta muy fácil. Cuando se encuentra la copa en el saco de Benjamín y se le acusa de ladrón, sus hermanos dicen: «Si ha robado, un hermano suyo lo hizo antes que él». Los comentaristas no saben cómo explicar cómo pudo José haber sido acusado de robo. La explicación la proporciona el Midrash, que señala en este punto que *la madre de Benjamín* había robado antes que él. [25] refiriéndose por supuesto al momento en que Raquel se llevó los dioses domésticos de su padre (Gn 31:19—35).

La ocasión en que José se da a conocer a sus hermanos no es una escena conmovedora en el Corán, como lo es en la historia hebrea. El instinto del narrador que lo llevaría a un clímax no estaba en el equipo del Profeta de La Meca. Los hermanos llegan a Egipto por tercera vez, se presentan ante José y le ruegan que les dé una buena medida. Él responde: "¿Sabéis lo que hicisteis con José y su hermano, en el tiempo de vuestra ignorancia?" Dijeron: "¿Eres tú, pues, José?" Él respondió: "Soy José, y éste es mi hermano. Dios ha sido misericordioso con nosotros. Quien sea piadoso y paciente, Dios no permitirá que los justos pierdan su recompensa". Se trata de una rutina sencilla; nadie en el grupo parece estar entusiasmado.

Jacob lloró por José hasta que el flujo constante de lágrimas destruyó su vista. Por eso, cuando la caravana que llevaba a sus padres a Egipto partió de Canaán, José envió su camisa por medio de un mensajero, diciendo que

devolvería la vista a su padre. Jacob reconoce el olor de la camisa cuando todavía estaba a gran distancia y dice: "¡En verdad percibo el olor de José!". El mensajero llega, arroja la camisa sobre el rostro de Jacob y la vista es restaurada. La historia termina con la entrada triunfal en Egipto y el cumplimiento del sueño de la infancia de José: todos se han inclinado ante él.

Antes de la impresionante homilía que cierra el capítulo, Gabriel dice a Mahoma (versículo 103): «Este relato es uno de los secretos que te revelamos»; y añade, refiriéndose a los hermanos de José: «Tú no estabas con ellos cuando se pusieron de acuerdo y fueron traidores». [26] Puede parecer un recordatorio superfluo, pero es probable que su intención sea decir aquí con especial énfasis, no sólo a Mahoma sino también a los demás, que ningún profeta inspirado, árabe o hebreo, puede narrar detalles o registrar diálogos que no sean los que le han sido revelados. A la inversa, cada profeta tiene derecho a su propia historia.

El relato de Salomón y la reina de Saba (27:16-45) ilustra aún más la manera en que Mahoma narraba a pasos agigantados. Aquí también se muestra, incluso más claramente que en la historia de José, su tendencia al misterio. El material de la narración está tomado de la Hagadá judía, [27] Pero se omiten muchas cosas que son absolutamente necesarias para la comprensión de la historia. No se indican cambios de escena y el desarrollo de los acontecimientos a menudo queda sepultado bajo pequeñas homilías pronunciadas por los personajes principales (omito las homilías).

Salomón era el heredero de David, y dijo: "¡Oh, gente! Se nos ha enseñado el lenguaje de los pájaros y se nos ha concedido todo. En verdad, esto es un favor manifiesto".

Se reunieron para Salomón sus huestes de genios, hombres y aves, y avanzaron juntos hasta llegar al Valle de las Hormigas. [28] Una hormiga gritó: "¡Oh, hormigas! Entrad en vuestras moradas, no sea que Salomón y sus ejércitos os aplasten sin saberlo". Salomón sonrió, riéndose de sus palabras, y dijo: "Oh Señor, despierta en mí la gratitud por tu favor..."

A continuación se lee una homilía. Nos quedamos con la duda de si las hormigas sufrieron algún daño, pues el relato continúa así:

Salomón examinó las aves y dijo: «¿Cómo es que no veo a la abubilla? ¿Está entre los ausentes? Seguramente la torturaré con severos tormentos, o la mataré, o de lo contrario me traerá una excusa autorizada». Sin embargo, no estuvo ausente mucho tiempo y dijo: «He aprendido algo que ustedes no sabían. Les traigo de Saba una información segura. Encontré a una mujer que los gobierna; a ella se le han dado todas las cosas y tiene un trono poderoso. La encontré a ella y a su pueblo adorando al sol». Salomón dijo: «Veremos si has dicho la verdad o eres uno de los mentirosos. Toma esta carta mía y tírala delante de ellos. Luego regresa, y veremos qué responden».

Ella dijo: "¡Oh, jefes! Me han arrojado una noble carta. Es de Salomón y dice: "En el nombre de Dios, el misericordioso Rahman; no me resistáis, sino venid a mí resignados". ¡Oh, jefes! Aconsejadme sobre este asunto". Dijeron: "Somos hombres valientes y valientes, pero a vosotros os corresponde dar órdenes". Ella dijo: "Cuando los reyes entran en una ciudad, la saquean y humillan a sus hombres valientes. Les enviaré un presente y veré qué trae mi mensajero".

Salomón predica al mensajero, lo amenaza a él y a su pueblo y le pide que regrese. Luego se dirige a su curioso ejército: "¿Quién de vosotros me traerá su trono antes de que se sometan?" (Había que apresurarse, porque una vez que la reina hubiera aceptado el Islam, Salomón no tendría derecho a tocar su propiedad). "Un demonio de los genios dijo: "Lo traeré antes de que puedas levantarte de tu asiento". El que tenía el conocimiento del Libro dijo: "Lo traeré antes de que tu mirada se desvíe". Así que cuando vio el trono colocado ante él, dijo: "Esto es del favor de mi Señor" (y añade algunas reflexiones de carácter general que lo mejoran). Los comentaristas nativos explican que el trono fue llevado a Salomón bajo tierra, los demonios cavaron la tierra por delante y la rellenaron por detrás; y todo en un abrir y cerrar de ojos, según la promesa. El lector no debe suponer, sin embargo, que este tránsito subterráneo fue desde el sur de Arabia hasta Palestina. Mahoma omitió la parte de la historia que cuenta cómo el ejército de Salomón fue transportado por el aire a un lugar cercano a la capital de la reina.

"Dijo: '¡Disfrazad su trono! Veremos si está bien guiada o no'. Cuando ella llegó, le preguntaron: '¿Era así vuestro trono?' Ella respondió: 'Puede ser el mismo'. Entonces le dijeron: '¡Entrad en el patio!' Y cuando lo vio, pensó que era un estanque de agua y descubrió sus piernas para atravesarlo. Pero

Salomón (que no estaba ausente) dijo: '¡Es un patio pavimentado con vidrio!' Ella dijo: '¡Oh Señor! En verdad he estado equivocada; pero ahora estoy resignada, con Salomón, a Alá, el Señor de los Mundos'". Es decir, se convirtió al Islam. El Corán omite la historia aquí, sin preocuparse por decir que Salomón se casó con ella.

del interés de la reina por la *sabiduría* de Salomón, que desempeña un papel tan importante en la narración bíblica y, más aún, en el Midrash judío. Mahoma debía conocer este aspecto, pero no le convenía. Su propio boceto, extrañamente inconexo, sin duda logró el efecto que pretendía. El misterio de lo que se contaba a medias impresionaría sin duda a los mecanos, y los judíos dirían: «Conocemos estos incidentes y hay mucho más de la historia en nuestros libros». De modo que Mahoma lograría un doble triunfo.

El relato de Jonás y sus experiencias que se da en 37:139-148 es único en el Corán. Toda la narración bíblica, sin ningún rasgo externo, se cuenta de una sola vez, un ejemplo notable de condensación. Incluso el himno de oración y alabanza desde el vientre de la ballena se menciona en el versículo 143. Como ya se ha observado, Jonás es el único de los quince *Nebiim Acharonim* que se menciona en el Corán. El nombre del profeta hebreo se da (aquí como en otras partes) en una forma basada en última instancia en el griego, lo que parece indicar, como en tantos otros casos, un origen fuera de Arabia. El resumen en pocas palabras puede haber sido hecho por el propio Mahoma, después de escuchar la historia leída o repetida (aunque en ningún otro lugar condensa de esta manera precipitada pero completa); o puede haber sido dictado a él, y luego él lo decoró, cláusula por cláusula, con sus finales de versos rimados.

En verdad, Jonás era uno de los misioneros. Cuando huyó hacia la nave cargada, echó suertes y fue de los que perdieron. La ballena se lo tragó, porque era culpable; y si no hubiera sido por celebrar las alabanzas de Dios, seguramente habría permanecido en su vientre hasta el día en que los hombres resuciten de entre los muertos. Así que lo arrojamos a la orilla árida; y estaba enfermo; e hicimos una calabaza para que creciera sobre él. Y lo enviamos a cien mil o más; y creyeron, y les dimos prosperidad por un tiempo.

La narración de "Saúl y Goliat" (Talut y Jalut) da una buena ilustración de la forma en que la memoria del Profeta de La Meca a veces le fallaba.

Los líderes de los hijos de Israel piden a su profeta que les dé un rey (2:247). Él discute con ellos, pero finalmente dice:

Dios ha designado a Talut como vuestro rey. Dijeron: "¿Cómo va a ser rey sobre nosotros si somos más dignos de gobernar que él, y no tiene abundancia de riquezas?" Él respondió: "Dios lo ha elegido sobre vosotros, y lo ha hecho superior en conocimiento y en estatura (cf. 1 Sam. 9:2)…" Así que cuando Talut salió con los ejércitos, dijo: "Dios os probará junto a un río: Quien beba de él no es mío; quienes no lo prueben, o sólo lo beban de la mano, son mi ejército". Así que todos, salvo unos pocos, bebieron de él. Cuando lo habían cruzado, algunos dijeron: "Hoy somos impotentes contra Jalut y sus fuerzas". Pero los que creían que debían encontrarse con Dios dijeron: "¡Cuántas veces un pequeño grupo ha conquistado a un ejército numeroso, por la voluntad de Dios! Él está con los que son firmes". Así que salieron contra el ejército, ... y por la voluntad de Dios los derrotaron; y David mató a Jalut, y Dios le dio el reino.

Obviamente, aquí hay una confusión con el relato de Gedeón y sus trescientos hombres escogidos (Jueces 7:47). También es notable la manera casual en que David finalmente entra en la narración.

La primera mitad de la vigésimo octava sura (vv. 2-46) ofrece un interesante bosquejo de la historia primitiva de Moisés, siguiendo de cerca los primeros cuatro capítulos del Éxodo. Ilustra tanto la fiabilidad general de la memoria de Mahoma, pues incluye prácticamente todos los puntos contenidos en estos capítulos, a menudo con reproducción de las mismas palabras; como también cierta libertad en su tratamiento del material hebreo, pues introduce, para su propia conveniencia, algunos pequeños cambios y adornos característicos. Este es el extracto continuo más largo del Antiguo Testamento que contiene el Corán. Mahoma no trata la historia como un episodio de la historia hebrea, sino que la desarrolla, a su manera críptica, sin ninguna mención específica de los "hijos de Israel". La sura que trata de José y sus hermanos ya había sido presentada (no se puede dudar), pero no hace ninguna alusión a ella, ni a la entrada de los hebreos en Egipto.

Faraón se enalteció en la tierra y dividió a su pueblo en grupos. A una parte de ellos los humilló, matando a sus hijos varones y dejando con vida a sus

mujeres; en verdad, él era de los que obran mal. Pero nosotros nos propusimos mostrar favor a los que fueron humillados en la tierra y hacerlos líderes y herederos; para establecerlos en la tierra, y mostrarle a Faraón y a Amán y sus ejércitos lo que debían temer de ellos.

Amán aparece constantemente en la narración coránica (también en las suras 29 y 40) como visir del faraón. Las leyendas rabínicas mencionan a varios consejeros del faraón (Geiger, 153), pero Mahoma tenía en mente a un oficial más importante. Había oído la historia de Ester (y por supuesto la retenía en la memoria), y tanto el nombre como el carácter de la archiantisemita apelaban fuertemente a su imaginación. No es en absoluto probable que trasladara la persona, así como el nombre, a Egipto. Gabriel sabía que había dos Amán.

Y le dimos esta revelación a la madre de Moisés: Dadle de mamar; y cuando temáis por su vida, echadlo al río; y no temáis ni os entristezcáis, porque os lo devolveremos y le haremos uno de nuestros apóstoles. Así lo arrancó la familia del Faraón, para que fuera un enemigo y una desgracia para ellos; en verdad, el Faraón y Amán y sus ejércitos eran pecadores. La mujer del Faraón dijo: «¡Aquí hay alegría para mí y para ti! No lo matéis, tal vez nos sea útil, o lo adoptemos como hijo» (repitiendo las palabras que Potifar pronunció a su mujer en el caso de José). Pero ellos no sabían lo que les aguardaba.

Los acontecimientos se desarrollan como en el relato bíblico. La madre de Moisés, en su angustia, no puede revelar el secreto por intervención divina. La hermana del niño lo sigue, vigilando, sin ser observada, desde la distancia. El niño rechaza el pecho de las nodrizas egipcias, como declara el Talmud (*Sotah* , 12b); así sucede que es devuelto a su madre. Llegado a la edad adulta, Moisés entra en "la ciudad" sigilosamente y encuentra a dos hombres peleando: "Uno, miembro de su partido; el otro, de sus enemigos". Se le pide ayuda y mata al "enemigo" con su puño, el golpe de un boxeador experto. Se arrepiente de su acción, pronuncia una oración y es perdonado; pero al día siguiente, cuando entra en la ciudad con cautela y aprensión, se produce la misma escena: el mismo hombre está peleando con otro del partido enemigo y grita pidiendo ayuda. Moisés reprende a su camarada ("¡En verdad eres un canalla

manifiesto!"), pero interviene de nuevo. Mientras se acerca para asestarle otro golpe de gracia, la víctima grita: "¡Oh Moisés! ¿Pretendes matarme, como mataste a un hombre ayer? ¡Solo pretendes ser un tirano en la tierra, no ser uno de los virtuosos!". En ese momento, un hombre llegó corriendo desde el otro extremo de la ciudad y dijo: "¡Oh Moisés, los nobles están conspirando para matarte! ¡Vete, pues, que te estoy dando un buen consejo!". Entonces Moisés se dirige a Madián.

El relato de los acontecimientos en Madián se presenta con una mejora característica. Aquí se ilustra nuevamente el vivo interés del Profeta en aquellas escenas en las que las mujeres ocupan un lugar destacado. Duplica el romanticismo de la historia, modelándola, de manera general, sobre el relato de Jacob y Raquel. Siete hijas en el pozo son demasiadas; reconoce sólo *dos* ; y Moisés las sirve galantemente, acompañándolas después a casa. "Una de ellas se acercó a él, caminando tímidamente, y le dijo: 'Mi padre te llama para pagarte por sacarnos agua'. Y cuando llegó a él y le contó su historia, le dijo: 'No temas; has escapado de un pueblo impío'". Mahoma no nombra al padre de las muchachas ni muestra el menor interés en él; es simplemente una característica necesaria de la historia. Sin embargo, desearíamos que Mahoma (o Moisés) hubiera mostrado una preferencia más decidida por una u otra de las hijas.

Uno de ellos dijo: «¡Oh, padre, contrátalo! Los mejores que puedes contratar son los fuertes y confiables». Dijo: «Quiero casarte con una de estas dos hijas mías, con la condición de que trabajes para mí durante ocho años; [29] Y si quieres que se cumplan diez años, eso depende de ti. No quiero ser duro contigo y, si Dios quiere, me encontrarás entre los justos. Moisés respondió: «Así sea entre tú y yo: cualquiera de los dos términos que cumpla, no habrá rencor contra mí; y Dios es testigo de lo que decimos.» Cuando Moisés hubo cumplido el plazo [¿qué plazo?] y emprendió el viaje con su familia [¿qué hija?], se dio cuenta de que había un fuego en la ladera de la montaña. Dijo a su familia: «Esperad aquí; he descubierto un fuego. Quizá os traiga noticias de él, o una tea para que os calentéis.» Cuando llegó a él, una voz le llamó desde el árbol, a la derecha del arroyo del valle sagrado: «¡Oh Moisés! Yo soy Dios, el Señor de los mundos. Arroja tu vara». Y cuando la vio moverse como si fuera una serpiente, huyó de ella sin volverse atrás. «¡Oh Moisés, acércate y no temas, porque estás a salvo!»

El relato narra a continuación el milagro de la mano leprosa, el nombramiento de Aarón y la primera comparecencia infructuosa ante el faraón y sus magos. En lugar de la historia de la fabricación de ladrillos, que ocupa el quinto capítulo del Éxodo, Mahoma introduce un elemento que adapta del relato de la Torre de Babel.

Faraón dijo: «¡Oh, nobles! No sé que tenéis otro dios además de mí. Ahora, pues, Amán, quema para mí ladrillos de barro y constrúyeme una torre para que pueda subir hasta el dios de Moisés; en verdad, lo considero un mentiroso». Él y sus ejércitos se comportaron con soberbia e injusticia en la tierra, sin pensar que serían devueltos a nosotros. Así que lo tomamos a él y a sus ejércitos y los arrojamos al mar; mira, pues, cómo son castigados los malvados.

Gabriel concluye diciéndole al Profeta (como al final de la historia de José): "No estabas en el lado occidental cuando decretamos el asunto para Moisés, ni eras testigo; ... ni vivías entre el pueblo de Madián.... Es solo por misericordia de tu Señor (que estas cosas te son reveladas)".

Este relato de la vida temprana de Moisés es particularmente instructivo, no sólo porque ilustra la manera en que Mahoma relataba las historias bíblicas, sino también porque muestra, mejor que cualquier otra parte del Corán, la libertad con que podía adornar su propio relato con elementos que deliberadamente había tomado de otras historias bíblicas con las que estaba familiarizado. Podemos considerar con certeza que se sentía en su pleno derecho, *como profeta* , al hacerlo.

La decimoctava sura ocupa un lugar peculiar en el Corán. Las narraciones que la componen principalmente son de un carácter diferente a los tipos que son tan familiares en otras partes del libro sagrado. Mientras que en todas las demás partes del libro sagrado Mahoma se inspira en el material bíblico y rabínico o en la tradición árabe, en la sura 18 se nos ofrece un conjunto de leyendas de la literatura mundial. Las historias tienen el sabor musulmán característico, es cierto; sin embargo, la sura tiene una atmósfera distintiva y

propia, y el Profeta no hace ninguna alusión en ninguna parte de su material narrativo.

En primer lugar, tenemos la famosa leyenda de los Siete Durmientes de Éfeso. Algunos jóvenes huyeron a una cueva en las montañas para escapar de la persecución de los cristianos bajo Decio (c. 250 d.C.). Sus perseguidores encontraron su escondite y lo tapiaron. Fueron milagrosamente preservados en un sueño al estilo de Rip van Winkle, y salieron unos doscientos años después, en el reinado del emperador Teodosio II, cuando unos trabajadores se llevaron las piedras. La leyenda surgió antes de finales del siglo V y pronto se extendió por toda Asia occidental y Europa. Como se trata de un relato cristiano y como también hay una mención particular de los cristianos en los primeros versículos de la sura, algunos han llegado a la conclusión de que esta pequeña colección de historias fue diseñada por el Profeta para atraer especialmente a los seguidores de esa fe. Sin embargo, no hay nada más en el capítulo que respalde esta teoría, mientras que, por otro lado, hay pruebas considerables de que incluso la leyenda inicial llegó a Mahoma a través de un documento judío. Aparte del hecho de que la tradición musulmana representa a los judíos de La Meca como interesados en esta historia (véase Baidawi sobre el versículo 23), y el hecho adicional de que cada una de las siguientes narraciones en la sura parece derivarse de una recensión judía, hay un poco de evidencia interna aquí que no debe pasarse por alto. En el versículo 18 el narrador dice: "Envía a alguien... a la ciudad, y *que averigüe dónde se puede conseguir la comida más limpia* , y traiga provisiones de allí". Este énfasis en la atención a la idoneidad legal de la comida sugiere de inmediato una versión judía de la leyenda. Un narrador cristiano, si se le ocurriera la idea, tendría que especificar lo que quería decir (por ejemplo, comida ofrecida a los ídolos). Debe observarse que este motivo no aparece en la homilía de Jacob de Sarug, ni hay nada que se corresponda con él en ninguna de las primeras versiones cristianas que he visto; por ejemplo, las publicadas por Guidi, *I Sette Dormienti,* y Huber, *Die Wanderlegende.* No hay ningún elemento cristiano en la historia tal como la encontramos en el Corán; bien podría ser un relato de la persecución de jóvenes israelitas.

Como es habitual, el relato comienza sin escena ni escenario. Gabriel le dice a Mahoma:

¿No creéis, entonces, que los héroes de la historia de la cueva y de ar-Raqim [30] ¿Cuáles fueron nuestras señales maravillosas? Cuando los jóvenes se

refugiaron en la cueva, dijeron: “Señor, muéstranos tu misericordia y guíanos correctamente en este asunto nuestro”. Así que sellamos su audiencia en la cueva durante varios años. Luego, finalmente, los despertamos; y veríamos cuál de los dos partidos calculaba mejor el tiempo que había transcurrido. ... Podías ver el sol, cuando salía, pasar a la derecha de su cueva, y cuando se ponía, pasar a su lado por la izquierda, mientras ellos estaban en una cámara dentro. ... Hubieras pensado que estaban despiertos, pero estaban dormidos; y los dimos vuelta, ora a la derecha, ora a la izquierda; y su perro estiró sus patas en la entrada. Si los hubieras encontrado de repente, habrías huido de ellos con miedo. Luego los despertamos, para que se preguntaran entre sí. Uno dijo: “¿Cuánto tiempo has tardado?”. Algunos respondieron: “Un día, o parte de un día”. Otros dijeron: “Tu Señor sabe mejor cuánto tiempo; Pero enviad a uno con este dinero a la ciudad; que busque dónde se puede conseguir comida más limpia y que vuelva con provisiones. Que sea cortés y que no os descubra a nadie. Si se enteran de vosotros, os apedrearán o os harán volver a su religión; entonces os irá mal para siempre». Así que hicimos saber su historia; ... y la gente de la ciudad discutió sobre ellos. Algunos dijeron: «Construid un edificio sobre ellos; su Señor sabe mejor acerca de ellos». Aquellos cuya opinión prevaleció dijeron: «Construiremos sobre ellos una casa de culto».

Los versículos que siguen muestran que el Profeta fue objeto de críticas por esta historia y se sintió imprudente. Las versiones existentes de la leyenda diferían, o no eran concluyentes, en cuanto al número de durmientes. Algunos de los oyentes de Mahoma estaban familiarizados con la historia y ahora le pidieron información exacta. Puede que sea inútil conjeturar quiénes eran estos oyentes, pero la probabilidad ciertamente se inclina hacia los judíos, que abuchearon a Mahoma en otras ocasiones, y de todos los habitantes de La Meca eran los que probablemente estaban más familiarizados con esta literatura. Si, como parece probable, llegó a conocimiento del Profeta a través de ellos, y en una antología hecha para su uso, muy naturalmente estarían dispuestos a causarle problemas cuando presentara las leyendas como parte de su revelación divina. El Corán continúa:

Dirán: «Tres, y el cuarto era su perro»; o dirán: «Cinco, y el sexto era su perro»; otros dirán: «Siete, y su perro hizo ocho». Di: «Mi Señor conoce mejor su número, y hay pocos otros que lo saben». No discutáis con ellos, salvo sobre algo cierto, ni recurráis a ninguno de ellos para que os informe. No digáis

sobre algo: «Lo haré mañana», sino: «Si Dios quiere». Recordad a vuestro Señor cuando hayáis olvidado y decid: «Quizá mi Señor me guíe para que me acerque a la verdad en este asunto». Permanecieron en su caverna trescientos años, y nueve más. Di: «Dios sabe mejor cuánto tiempo estuvieron».

Después de esto viene (vv. 31-42) una parábola de tipo familiar: el pobre temeroso de Dios y su vecino arrogante, el rico impío, sobre quien pronto desciende el castigo. Esta podría ser judía, cristiana o (mucho menos probable) árabe nativa. No es difícil creer que el propio Mahoma pudo haberla compuesto entera, pero es más probable que sea una abreviatura suya a partir de algo que formaba parte de la antología (¿aramea?) que fue su fuente principal en esta sura.

Más adelante (versículo 59) comienza la historia de Moisés y su asistente, viajando en busca de la fuente de la vida. Este es un episodio bien conocido en la leyenda de Alejandro Magno, cuyo lugar es ocupado aquí por Moisés. Mahoma ciertamente no fue el autor de la sustitución, pero la recibió con el resto de la historia. Aparentemente, tenemos aquí una adaptación popular judía de la leyenda. Las palabras iniciales de la versión coránica, sin embargo, nos llevan muy atrás de Alejandro Magno. Moisés dice a su asistente: "No me detendré hasta llegar al lugar de encuentro de los dos ríos, ¡aunque continúe durante muchos años!" Ahora bien, esto trae un poco de mitología muy antigua. En la antigua epopeya babilónica de Gilgamesh, el héroe, después de muchos trabajos y pruebas, sale en busca de la inmortalidad. Oye hablar de un favorito de los dioses, Utnapishtim, a quien se le ha concedido la vida eterna. Después de grandes esfuerzos, Gilgamesh llega al lugar donde habita este antiguo héroe, *"en la confluencia de los ríos".* Utnapishtim intenta brindar alguna ayuda, pero Gilgamesh no logra su objetivo principal. El Corán continúa:

Cuando llegaron a la confluencia, olvidaron el pescado, que se fue rápidamente al río. Cuando habían avanzado un poco más, Moisés le dijo a su ayudante: «Trae nuestro almuerzo, porque hemos sufrido mucho en este viaje». Él respondió: «¿Ves? Cuando nos detuvimos en la roca, me olvidé del pescado (y sólo Satanás me hizo olvidar mencionarlo), y se fue al río de manera maravillosa». Él gritó: «¡Ese es el lugar que estábamos buscando!». Y se dieron la vuelta inmediatamente para seguir su camino.

Llevaban consigo un pescado seco para alimentarse, y el agua mágica le devolvió la vida. Este motivo aparece en otras leyendas, pero la fuente última del relato principal aquí es claramente la narración de Pseudo-Calístenes, que en las formas que conocemos también contiene este incidente particular. Gilgamesh, Alejandro y Moisés encuentran el lugar que buscaban, pero sólo el pez de Moisés alcanza la inmortalidad. Es importante observar, además, que Moisés, como Gilgamesh, encuentra al antiguo héroe a quien Dios había concedido la vida eterna. El Corán no lo nombra, pero es bien conocido en la leyenda musulmana por el nombre de al-Khidr (¿"Siempre Verde"?). [31]

La historia de Moisés entra ahora en una nueva fase. Se convierte temporalmente en el alumno itinerante del santo inmortal; el asistente que figuraba en la narración precedente desaparece de la vista.

10. Y encontraron a un siervo nuestro, al que habíamos tenido misericordia y al que habíamos enseñado nuestra sabiduría. Moisés le dijo: «¿Puedo seguirte, sabiendo que me transmitirás algo de tu sabiduría?» Él respondió: «No podrás soportarme. ¿Cómo puedes contenerte en asuntos que no abarca tu conocimiento?» Él dijo: «Encontraréis que soy paciente (si Dios quiere), y no os opondré en nada.» «Si, pues, queréis seguirme», dijo, «no me interroguéis sobre nada hasta que os dé cuenta de ello.»

El sabio que hace cosas extrañas, que finalmente él explica, es bien conocido en el folclore. El asombro o la angustia del observador es, por supuesto, siempre una característica esencial. La penalización por la curiosidad, “Si preguntas, ¡debemos separarnos!” (como en el cuento de Lohengrin), podría ocurrírsele naturalmente a cualquier narrador, especialmente cuando el sabio es un inmortal, que por necesidad debe desaparecer pronto de los ojos de los mortales. Sin embargo, no es en absoluto probable que esta característica haya sido una invención del propio Mahoma, sino que, por el contrario, es una parte esencial de la historia que repite. Quienquiera que haya sido el mortal inquisitivo en el primer estado de la leyenda, tal como llegó al profeta árabe, se trataba de un cuento judío contado sobre Moisés. Más que esto no se puede decir en este momento.

El siervo de Dios hunde un barco que él y Moisés habían tomado prestado; mata a un joven con el que se encuentran por casualidad; y se toma la molestia de reconstruir una muralla tambaleante en una ciudad cuyos habitantes les habían negado refugio. En cada una de las tres ocasiones, Moisés expresa su preocupación por lo que ha hecho. Dos veces es perdonado, pero en su tercera falta de control, el siervo lo despide, después de darle información que demostraba que cada una de las tres acciones había sido plenamente justificada.

Por último, en esta sura, viene la narración del héroe de los "dos cuernos", de nuevo Alejandro Magno. El versículo 82 introduce el relato con las palabras: "Te preguntarán acerca de Dhu'l-Qarnain ('el de los dos cuernos')". ¿A quiénes se refería Gabriel? Según la tradición musulmana, se refería a los judíos; y esto es, por todas las razones, probable. La historia coránica, como su predecesora que hablaba de la fuente de la vida, está basada en Pseudo-Calístenes; pero contiene rasgos que apuntan a una adaptación judía. La Hagadá y el Midrash habían tratado extensamente sobre Alejandro; y (como en el caso de la historia de los Siete Durmientes) ningún otro de los oyentes del Profeta habría estado tan dispuesto a poner a prueba su conocimiento de grandes acontecimientos y personajes. Lo que Mahoma había aprendido acerca de Alejandro parece haber sido, de hecho, muy poco. El relato narra cómo el héroe viajó primero al lugar donde se pone el sol y luego al lugar donde sale, apareciendo en ambos lugares como emisario del único Dios. Sin embargo, la mayor parte del espacio se dedica al relato de la protección contra Gog y Magog (Yajuj y Majuj), la gran muralla construida por Alejandro. Esta fantasía sobre rasgos de la mitología hebrea sugiere la Hagadá y aumenta la probabilidad, ya establecida, de que todo el variado folclore de esta decimoctava sura se derivara de una colección judía de historias y parábolas (probablemente un solo documento) diseñada para la instrucción y el entretenimiento populares.

Si a las narraciones más largas que se han descrito se añaden los numerosos fragmentos breves mencionados en la conferencia precedente, y se tiene en cuenta que el propósito de Mahoma es dar sólo una selección, o en ocasiones meros fragmentos, es evidente que había asimilado una gran cantidad de material de esta naturaleza. Incluía (1) narración bíblica más o menos alterada; (2) Hagadá judía, en forma ya fija; (3) una pequeña cantidad de material de origen fundamentalmente cristiano; y (4) leyendas pertenecientes

a la literatura mundial, disponibles en La Meca en lengua aramea. El tratamiento es del propio Mahoma, con abreviaturas a su manera característica y embellecimiento principalmente homilético. De los errores cronológicos y de otro tipo sólo él es responsable. Finalmente, hay que tener en cuenta que el Profeta sabía, mejor que nosotros, lo que estaba tratando de hacer. En el caso de algunos rasgos habituales que nos resultan divertidos, como el modo de avanzar como un saltamontes y la omisión de rasgos esenciales, podemos preguntarnos hasta qué punto muestran un cálculo astuto en lugar de una inconsecuencia infantil. Como su propósito no era reproducir las escrituras judías, sino dar a los árabes una parte de ellas, su método puede juzgarse por el resultado. Sus oyentes no se preocupaban por la violación de los cánones literarios, porque se sentían en presencia de un mensaje divino destinado especialmente a ellos. Si bien estaban desconcertados, también se sentían profundamente conmovidos y estimulados. En torno a todas estas narraciones coránicas hay, y estuvo desde el principio, la atmósfera de una revelación árabe, y forman una parte muy característica e importante del gran logro del Profeta.

CAPÍTULO 14. ANÁLISIS LITERARIO DEL CORÁN, EL TAFSIR Y LA SIRA: LAS METODOLOGÍAS DE JOHN WANSBROUGH

Andrew Rippin

que el judaísmo y el cristianismo son religiones "en la historia". La idea es que la historia es el "campo de pruebas" de estas religiones, que la intervención de Dios en la secuencia histórica de los acontecimientos es la verdad más significativa atestiguada por estas religiones. Si esto es teológicamente válido o no es una pregunta que debe dejarse para quienes investigan tales cuestiones; lo que interesa aquí son las implicaciones que esta visión ha tenido para los estudios históricos "seculares" y, lo que es más importante, para el estudio histórico de la religión. La idea de que estas son religiones "en la historia" ha llevado a un énfasis en el deseo de descubrir "lo que realmente sucedió", en última instancia, debido a la creencia subyacente de que este descubrimiento demostraría la verdad o falsedad última de la religión individual. Ahora bien, esto puede ser o no una tarea apropiada según la perspectiva particular de la historia que adopte el historiador, pero ha llevado a un problema importante en el estudio de la religión: la suposición de que las fuentes de que disponemos para describir los fundamentos históricos de una religión dada, más específicamente las escrituras, contienen en sí datos históricos discernibles que pueden usarse para proporcionar resultados históricos positivos. En otras palabras, el enfoque supone que las motivaciones de los escritores de tales fuentes fueron las mismas que las motivaciones de los historiadores actuales, es decir, registrar "lo que realmente sucedió".

Publicado originalmente en *Approaches* to *Islam in Religious Studies* , editado por Richard C. Martin (Tucson: University of Arizona Press, 1985), pp. 151—63, 227—32. Copyright © 1985 por The Arizona Board of Regents. Reimpreso con autorización de University of Arizona Press.

Ya sea por convicción teológica o de manera meramente inconsciente, la erudición moderna ha abordado el Islam de la misma manera que tradicionalmente ha tratado al judaísmo y al cristianismo: como una religión de la historia, es decir, como una religión que tiene un interés en la historia. No se trata de si este enfoque es válido o no. Lo que es relevante es que esta visión ha llevado a la misma clase de actitud hacia las fuentes disponibles en el estudio del Islam primitivo que la que caracteriza la actitud en el estudio del judaísmo y el cristianismo, es decir, que estas fuentes pretenden registrar (y por lo tanto proporcionarnos) un relato de "lo que realmente sucedió". El deseo de saber lo que sucedió en el pasado ciertamente no es irrazonable ni es una tarea teóricamente imposible; el Islam definitivamente tiene una historia que necesita ser recuperada. Pero el deseo de lograr resultados positivos no debe llevarnos a ignorar las cualidades literarias de las fuentes disponibles.

Hay muy poco material de calidad testimonial "neutral" disponible para el estudio del Islam primitivo; faltan cantidades considerables de datos arqueológicos, pruebas numismáticas e incluso documentos datables. Tampoco abundan las pruebas procedentes de fuentes externas a la propia comunidad y la reconstrucción de dicho material en un marco histórico está plagada de dificultades. En *Hagarism,* Patricia Crone y Michael Cook han intentado una reconstrucción de este tipo y, aunque han logrado llamar la atención sobre los problemas que implica el estudio del Islam, no han podido superar las limitaciones inherentes a las fuentes, ya que todas son de dudosa autenticidad histórica y, lo que es más importante, todas son tratados basados en la polémica. Nadie ha expresado el problema mejor que John Wansbrough. "¿Puede extrapolarse libremente un vocabulario de motivos a partir de una colección discreta de estereotipos literarios compuestos por observadores ajenos y en su mayoría hostiles y, a partir de ahí, emplearse para describir, incluso interpretar, no sólo el comportamiento manifiesto, sino también el desarrollo intelectual y espiritual de actores indefensos y casi inocentes?" [1] Las demás fuentes de que disponemos —los textos árabes internos de la comunidad musulmana— consisten en una masa limitada de literatura que se

originó al menos dos siglos después de los hechos. La información que contiene esta literatura fue escrita a la luz del transcurso de esos dos siglos y, de hecho, parecería tener un interés en que esa misma historia se cuente. Después de todo, estas fuentes internas tenían la intención de documentar la base de la fe, la validez del libro sagrado y su evidencia del plan de Dios para la humanidad. Estas fuentes registraron la "Historia de la Salvación".

Un breve ejemplo puede ayudar a aclarar las dimensiones exactas del problema. En ningún otro ámbito se ha demostrado que la actitud hacia el carácter histórico de las fuentes sobre la fundación del Islam sea más resistente que en la interpretación del Corán. Los exegetas musulmanes tienen a su disposición una categoría de información llamada *asbab al-nuzul,* comúnmente traducida como las "ocasiones de revelación", que los estudiantes occidentales del Corán han considerado que registran los acontecimientos históricos relacionados con la revelación de versículos individuales del Corán. Un análisis cuidadoso de los usos individuales de estas *asba ̲b* en la exégesis revela que su significado real en casos individuales de intento de comprensión del Corán es limitado: las anécdotas se aducen y, por lo tanto, se registran y transmiten para proporcionar una situación narrativa en la que se pueda plasmar una interpretación del Corán. El material se ha registrado en la exégesis no por su valor histórico sino por su valor exegético. Sin embargo, estos hechos literarios básicos sobre el material se ignoran con frecuencia en el estudio del Islam en el deseo de encontrar resultados históricos positivos. Un buen ejemplo de lo que quiero decir se encuentra en un artículo reciente sobre el boicot de Mahoma a La Meca; un *sabab (ocasión) registrado en el tafsir* de al-Tabari. [2] se utiliza para defender y elaborar una reconstrucción histórica complicada sobre la vida de Mahoma. [3] El deseo de obtener resultados históricos ha llevado a un completo ensuciamiento de los problemas y limitaciones de las fuentes.

LA NATURALEZA DE LAS FUENTES

John Wansbrough, de la Escuela de Estudios Orientales y Africanos de la Universidad de Londres, ha hecho un intento sistemático de superar los problemas que implica tratar de entender los orígenes del Islam. En dos libros recientes, Wansbrough aboga por una evaluación crítica del valor de las fuentes desde un punto de vista literario, con el fin de escapar de la visión teológica inherente de la historia en el relato de los orígenes islámicos. Las dos obras, *Estudios coránicos: fuentes y métodos de interpretación de las Escrituras* (en adelante *QS*) [4] y *El entorno sectario: contenido y composición* de la *historia de la salvación islámica* (en adelante *SM),* [5] encajan bastante lógicamente, aunque debe notarse que hay cierta progresión de pensamiento entre las dos obras sobre algunos temas específicos. *QS* fue escrita entre 1968 y 1971, aunque se publicó en 1977; *SM* fue escrita entre 1973 y 1977, pero se publicó en 1978. Aquellos que sigan las numerosas reseñas de Wansbrough apreciarán que su pensamiento tampoco se detuvo allí. [6] Wansbrough enfatiza que las ideas que ha expuesto en sus libros son una solución tentativa de los problemas involucrados. *QS* trata principalmente de la formación del Corán junto con el testimonio de los escritos exegéticos (*tafsir*) sobre esa formación; *SM* desarrolla el tema de la evolución del Islam más a fondo a través de las biografías tradicionales de Mahoma (*sira* y *magbazi*), y luego trabaja a través del proceso de la elaboración teológica del Islam como una comunidad religiosa, examinando las cuestiones de autoridad, identidad y epistemología.

El punto metodológico básico de las obras de Wansbrough es plantear la pregunta principal que no suele plantearse en el estudio del Islam: ¿cuál es la evidencia? ¿Tenemos testigos de los relatos musulmanes sobre la formación de su propia comunidad en alguna fuente desinteresada temprana? El Corán (en la forma recopilada “entre dos tapas” tal como lo conocemos hoy) es un buen ejemplo: ¿qué evidencia hay de la exactitud histórica de los relatos tradicionales sobre la compilación de ese libro poco después de la muerte de Mahoma? La fuente no islámica más antigua que da testimonio de la existencia del Corán parece provenir del siglo II/VIII. [7] De hecho, las fuentes islámicas tempranas, al menos aquellas que no parecen tener como propósito principal

la defensa de la integridad del canon, [8] parecería atestiguar que el texto del Corán puede no haber sido fijado totalmente hasta principios del siglo III/IX. La evidencia manuscrita [9] tampoco permite una datación sustancialmente anterior. [10]

Sin embargo, para mucha gente sigue existiendo una pregunta (y la respuesta a la misma evidencia el punto más básico y radical de Wansbrough): ¿por qué no deberíamos confiar en las fuentes musulmanas? La respuesta de Wansbrough a esta pregunta es sustancialmente diferente de otras expresiones de escepticismo similar, por ejemplo, como la que sostiene John Burton en The Collection of the Koran, donde se enfatiza la contradicción interna dentro de las fuentes musulmanas y luego se combina ese hecho con una explicación postulada de cómo surgió tal contradicción. [11] No, el punto de partida de Wansbrough es más radical: todo el corpus de la documentación islámica primitiva debe ser visto como "Historia de la Salvación". Lo que el Corán está tratando de demostrar, lo que *la tafsir sira* y los escritos teológicos están tratando de explicar, es cómo la secuencia de eventos mundanos centrados en la época de Mahoma fue dirigida por Dios. Todos los componentes de la historia de la salvación islámica están destinados a dar testimonio del mismo punto de fe, a saber, una comprensión de la historia que ve el papel de Dios en la dirección de los asuntos de la humanidad. Y la diferencia que esto hace es sustancial. Para citar una obra que trata el mismo problema pero desde la perspectiva bíblica: "La historia de la salvación no es un relato histórico de eventos salvadores abierto al estudio del historiador. La historia de la salvación no sucedió; es una forma literaria que tiene su propio contexto histórico". [12] La historia de la salvación llega hasta nosotros en forma literaria y debe abordarse con medios adecuados a ella: el análisis literario.

En primer lugar, puede ser apropiado prestar atención al uso del término "historia de la salvación" en relación con el Islam, especialmente a la luz de las preguntas que se plantean sobre su uso fuera del contexto cristiano en general. Más recientemente, HWF Saggs ha señalado el hecho de que, aunque el término "salvación" tiene un significado claro en el pensamiento cristiano —"es la salvación del alma individual de la destrucción o condenación por el pecado para la vida eterna"—, su aplicación dentro del judaísmo parecería significar "nada más que que Dios mantuvo a un grupo religioso-étnico particular en existencia cuando se podría haber esperado que la operación de factores políticos y sociales normales diera como resultado su exterminio". [13]

El término "salvación" es, en el mejor de los casos, ambiguo y tal vez sólo se aplique correctamente en el caso cristiano. De modo que esto puede llevarnos a la pregunta: ¿estamos encasillando al Islam en un marco cristiano al usar un término como "historia de la salvación"? Wansbrough ha intentado aclarar razonablemente lo que quiere decir con el término y lo que implica para él (por ejemplo, *SM* ix, 31), dejando en evidencia que la "salvación" como tal no es la característica definitoria de esta historia. De hecho, Wansbrough sugiere (*SM* 147) que la historia de la salvación islámica tal vez pueda describirse con mayor precisión como "historia de la elección" debido a la ausencia en su formulación inicial de una preocupación escatológica. Claramente, Wansbrough no concibe la "salvación" en el término "historia de la salvación" como necesariamente cargada de sus connotaciones cristianas. Pero la "historia de la salvación" puede tomarse en un nivel diferente, simplemente como un término técnico que se refiere a la literatura que documenta lo que fácilmente podría llamarse "historia sagrada", es decir, la "historia" de la relación del hombre con Dios y viceversa. El bagaje intelectual de *la Heilsgeschichte* puede simplemente dejarse atrás en favor de una referencia al género literario.

El análisis literario de la historia de la salvación ha sido plenamente desarrollado dentro de los estudios bíblicos y misnáicos; las obras de Bultmann y Neusner son ejemplos claros y destacados. [14] Todas estas obras parten de la premisa de que los registros literarios de la historia de la salvación, aunque se presentan como contemporáneos de los acontecimientos que describen, en realidad pertenecen a un período muy posterior a dichos acontecimientos, lo que sugiere que han sido escritos según puntos de vista posteriores para ajustarse a los propósitos de ese tiempo posterior. La "historia" real, en el sentido de "lo que realmente sucedió", ha quedado totalmente subsumida en la interpretación posterior y es virtualmente, si no totalmente, inseparable de ella. Puede pensarse que la cuestión de si hay o no un "grano de verdad histórica" subyacente es de cierta importancia en este caso, es decir, si debe haber habido o no algún tipo de acontecimiento o impulso histórico a partir del cual surgieron las tradiciones y que, por lo tanto, forma el núcleo de la narración. Pero el verdadero problema aquí es que, incluso si se admite la existencia de ese "núcleo" de la historia, ¿es posible alguna vez identificar y extraer esa información? Wansbrough da a entender en su obra que cree que no es así, al menos en su mayor parte. [15] Los registros

que tenemos son los registros existenciales del pensamiento y la fe de las generaciones posteriores.

Esta idea básica de la naturaleza de las fuentes no es totalmente nueva en el estudio del Islam. Goldziher, y Schacht más aún, comprendieron que los dichos tradicionales atribuidos a Mahoma y utilizados para apoyar una determinada posición jurídica o doctrinal dentro del Islam en realidad provenían de un período muy posterior, de tiempos en que esas posiciones jurídicas o doctrinales buscaban apoyo en el conjunto de materiales denominados *sunna.* Sin embargo, se ha convertido en una característica de los estudios islámicos posteriores a Joseph Schacht el diluir o ignorar por completo las implicaciones de tales ideas. Esto lo tuvo claro el propio Schacht hacia el final de su vida.

Sin embargo, hay algo que me preocupa: el peligro de que los resultados alcanzados con gran esfuerzo por los eruditos islámicos de la generación actual, en lugar de desarrollarse y convertirse en el punto de partida de nuevos avances académicos, se vean gradualmente reducidos por una especie de pereza intelectual y privados de su verdadero significado, o incluso sean trastocados por aquellos que no participaron en su consecución. Esto ha sucedido en el pasado con la obra de Goldziher... y ha vuelto a suceder, recientemente, con respecto a las conclusiones de la historia del derecho islámico alcanzadas por la erudición crítica. [16]

La "pereza intelectual" es, me parece, una contraparte del deseo de producir resultados históricos positivos, de satisfacer ese anhelo interno de afirmar "lo que realmente sucedió". [17] Se pueden citar las obras de tres personas como los ejemplos más obvios de esta última tendencia: en "Los materiales utilizados por Ibn Ishāq", W. M Watt distorsiona el trabajo de Schacht e intenta utilizar los resultados de Schacht contra la propia posición de este último, [18] y en las obras de Sezgin [19] y Abbott Se exponen [20] esquemas elaborados para contradecir las ideas de Schacht, pero no se basan en ninguna prueba *tangible* . Sezgin, en particular, muestra una tendencia manifiesta a datar las obras en el período histórico más temprano posible, sin justificación aparente para ello, por ejemplo, en el caso de las obras de Ibn 'Abbas. [21]

El argumento de Wansbrough, sin embargo, es que *no* sabemos y probablemente nunca podamos saber lo que realmente sucedió; todo lo que podemos saber es lo que la gente posterior creyó que sucedió, tal como ha quedado registrado en la historia de la salvación. El análisis literario de tales fuentes nos revelará los componentes con los que trabajaron esas personas para producir sus relatos y definir exactamente lo que estaban argumentando, pero el análisis literario no nos dirá *qué* sucedió (aunque la *posibilidad* de implicaciones históricas de tales estudios no puede ser, y ciertamente no lo es dentro de la obra de Wansbrough, totalmente ignorada).

Wansbrough sostiene que el objetivo de la historia de la salvación islámica tal como ha llegado hasta nosotros es más específico que el de demostrar la creencia en la realidad de la teofanía; consiste en formular, adoptando y adaptando a partir de un conjunto bien establecido de temas religiosos judeocristianos, una identidad religiosa específicamente árabe, cuyo origen podría situarse en la Arabia del siglo VII. Al comienzo de *QS,* Wansbrough presenta una multitud de pruebas del Corán que apuntan a la idea de que las mismas nociones de ese libro exigen que se las coloque dentro del contexto judeocristiano total; por ejemplo, la línea profética que termina en el Sello de los Profetas, la secuencia de escrituras, la noción de las comunidades destruidas y los motivos narrativos comunes. Esta noción de extrapolación es, en cierto sentido, la presuposición metodológica que Wansbrough se propone demostrar en sus libros al plantear la pregunta: si asumimos esto, ¿encajan los datos? Al mismo tiempo se pregunta: ¿Qué evidencia adicional aparece en el proceso del análisis para corroborar la presuposición y definirla más claramente? [22] Este tipo de aproximación al material es similar al de Harry A. Wolfson en su uso del método científico de "conjetura y verificación". [23] Por lo tanto, la cuestión planteada por algunos críticos sobre si es correcto considerar al Islam como una extensión de la tradición judeocristiana no puede considerarse válida hasta que se hayan sopesado las pruebas y las conclusiones planteadas en las obras de Wansbrough. La cuestión debe ser siempre: ¿el análisis de los datos respalda la presuposición? Atacar la presuposición como inválida es pasar por alto todo el asunto. Para evaluar la obra uno debe participar dentro de sus presuposiciones metodológicas y evaluar los resultados finales.

EL ENFOQUE DE WANSBROUGH SOBRE LAS FUENTES

Charles Adams ha resumido el sentimiento común de muchos estudiantes del Corán con las siguientes palabras: "Se han investigado exhaustivamente cuestiones como la formación del texto coránico, la cronología de los materiales reunidos en el texto, la historia del texto, las lecturas variantes, la relación del Corán con la literatura anterior y una serie de otras cuestiones de este tipo". [24] Wansbrough, sin embargo, ha dejado claro que en realidad sólo hemos arañado la superficie de estos estudios. Todos los estudios anteriores, afirma, han implicado una aceptación de los datos normativos de la tradición y se caracterizan por "un método claramente positivista: un serio interés por descubrir y describir el estado de cosas después de la aparición del Islam entre los árabes..." (*SM* 2). Lo que Wansbrough ha hecho ha sido aplicar al estudio del Islam y del Corán el mismo escepticismo saludable desarrollado en los estudios bíblicos modernos (y en los estudios históricos modernos en general) para suplantar dicho positivismo. En este punto, vale la pena señalar que el trabajo altamente elogiado de Richard Bell, [25] Aunque Bell supuestamente utilizó la metodología bíblica consecuente con la Hipótesis Documentaria, de hecho no ha avanzado ni un ápice más allá de las nociones implícitas en los relatos tradicionales de la revelación y la recopilación del Corán; tomó las ideas de la revelación serial y la recopilación después de la muerte de Mahoma (las nociones comunes aceptadas por la mayoría de los estudiantes occidentales del Corán) y las aplicó literalmente al texto del Corán. Sin embargo, el propósito principal de emplear metodologías bíblicas modernas debe ser liberarse de presuposiciones antiguas y aplicar otras nuevas. Esto no lo hizo Bell; de hecho, trabajó completamente dentro de los presupuestos de la tradición islámica. La afirmación de Wansbrough de que "como documento susceptible de análisis por los instrumentos y técnicas de la crítica bíblica [el Corán] es virtualmente desconocido" (*QS* ix) ciertamente no puede ser cuestionada, y menos aún citando el trabajo de Bell. [26]

Wansbrough también ha intentado mostrar una manera de liberar el estudio del Corán de la corriente exclusivamente fundamentalista. [27] La tendencia de la gran mayoría de los estudios modernos sobre el libro es que se persigue sin descanso, pero en última instancia sin sentido, la idea de un

significado o intención "original". Se ha llegado a esa posición en la erudición, especialmente debido a dos factores inherentes a las metodologías anteriores en el estudio del Islam. En primer lugar, el enfoque histórico-filológico básico del Islam ha quedado atrapado por la consecuencia de la estrecha especialización de sus defensores. En su mayor parte, hay pocos estudiosos activos hoy en día que puedan moverse con igual agilidad a través de todo el marco religioso occidental y sus lenguajes necesarios. [28] Los eruditos han llegado a la conclusión de que un conocimiento competente del árabe y de la Arabia del siglo VII es suficiente por sí solo para comprender el surgimiento del Islam. [29] No son diferentes las opiniones de personas como Serjeant, que intentan defender la idea de la influencia de la Arabia meridional preislámica en el Islam, pero lo hacen excluyendo virtualmente al elemento judío de la población de allí. [30]

El método filológico se ha visto afectado también por un segundo método que, por sí mismo, ha producido el estancamiento de los estudios islámicos dentro de su marco fundamentalista. El enfoque irénico, que según Charles Adams apunta a "una mayor apreciación de la religiosidad islámica y al fomento de una nueva actitud hacia ella", [31] ha llevado al desafortunado resultado de una renuencia por parte de muchos eruditos a seguir hasta el final con sus ideas y resultados. El problema básico de un enfoque del Islam que se preocupa por "comprender la fe de otros hombres" [32] Se plantea el problema cuando ese enfoque intenta abordar las dimensiones históricas de una fe que se considera en juego en esa misma historia. [33] La aproximación irénica al Islam, al parecer, para permanecer fiel a la "fe de otros hombres", está condenada sobre todo a evitar plantear la pregunta básica: ¿cómo sabemos?

El análisis que Wansbrough hace del carácter básico del Corán revela su valoración de la magnitud del problema que entraña el uso de estos dos enfoques del Corán. Wansbrough aísla cuatro motivos principales del mensaje coránico, todos ellos procedentes del "repertorio tradicional de imágenes monoteístas" (*QS* 1): la retribución divina, la señal, el exilio y la alianza. Estos motivos, señala Wansbrough, son "repetidamente señalados pero rara vez desarrollados" (*QS* 1), un hecho que le lleva a destacar a lo largo de sus obras una de sus principales intuiciones sobre el Corán: su estilo "referencial". [34] Se supone que el público del Corán es capaz de completar los detalles faltantes de la narración, de forma muy similar a lo que ocurre con una obra como el

Talmud, en la que el conocimiento de la cita bíblica apropiada se da por sentado o se proporciona con sólo unas pocas palabras. Sólo más tarde, cuando el "Islam" como entidad con una identidad fija y estable (basada en una estructura política) surge tras la expansión de los árabes fuera de su hogar original, el material coránico se separa de su entorno intelectual original y necesita una explicación escrita, explicación que se proporciona en *tafsir* y *sira.*

Dos de los ejemplos analizados por Wansbrough aclararán su noción del carácter referencial del Corán. El más evidente es el ejemplo de José y la mención del "otro hermano" en S. 12:59 (véase *QS* 134, *SM 24-25*), paralelo al relato bíblico de Génesis 42:3-13; se supone que la audiencia coránica conoce esta última historia, ya que en el Corán no se ha hecho mención previa de Benjamín y de su abandono en casa debido a los temores de Jacob por su seguridad. La declaración de José en el Corán, "Traedme un hermano vuestro de parte de vuestro padre", surge de la nada en el contexto del Corán, aunque no si uno llega primero con un conocimiento de la historia bíblica. El segundo ejemplo es uno que trata de la disposición de Abraham a sacrificar a su hijo y la eliminación dentro del Corán del impacto dramático contenido en la historia bíblica, donde el hijo no sabe que él es el que debe ser ofrecido (SM 24). La cuestión es mucho más compleja porque la tradición exegética judía puede jugar un papel aquí; el estudio de Geza Vermes [35] deja claro que muchas tradiciones judías (y cristianas) adaptan la historia para que Isaac sepa que será sacrificado mucho antes del evento real, a fin de enfatizar la disposición de Isaac a ofrecerse. La tradición exegética judía también es referencial; ya asume que la historia básica del sacrificio es clara para su audiencia y que la importancia de Abraham en la historia será evidente para todos los que lean la Biblia; por lo tanto, el énfasis está en Isaac, pero ciertamente no excluye el papel de Abraham. La posición del Corán es similar. Se asume el conocimiento de la historia bíblica; se hace referencia a tradiciones desarrolladas sobre el sacrificio. El carácter referencial del Corán debería dejar en claro la insuficiencia de un enfoque del Corán que se centre en el llamado carácter "exclusivamente árabe" (¡sea lo que sea!) del libro y trate de ignorar el trasfondo judeocristiano total. [36]

La noción del estilo referencial del Corán también lleva a Wansbrough a suponer que lo que nos ocupa en el Islam es un movimiento sectario que se encuentra plenamente dentro del "medio sectario" judeocristiano (QS 20,

también SM 45). Los paralelismos entre la literatura coránica y la qumránica, si bien no necesariamente muestran una interdependencia, *sí* demuestran un proceso similar de elaboración y adaptación de los textos bíblicos a fines sectarios. El funcionamiento interno del ambiente sectario se puede ver en ambas tradiciones literarias.

El Corán como documento, según Wansbrough, entonces, está compuesto de pasajes referenciales desarrollados dentro del marco de polémicas sectarias judeo-cristianas, reunidos por medio de convenciones literarias (por ejemplo, el uso de *qul* ["decir"] (*QS* 12 ff., también 47—48), convenciones narrativas (*QS* 18 ff.), y la conjunción de versiones paralelas de historias llamadas por Wansbrough "tradiciones variantes" (*QS* 20 ff.), que tal vez se produjeron a partir de una única tradición original por medio de la variación a través de la transmisión oral dentro del contexto del uso litúrgico (*QS* 17). Aquí, claramente, una variedad de métodos individuales (por ejemplo, análisis de formas, análisis oral de fórmulas) que se han elaborado en campos fuera del Islam, principalmente la Biblia, son utilizados por Wansbrough en su análisis de la naturaleza de la escritura musulmana.

Significativamente, el análisis de Wansbrough revela que el Corán no es simplemente "un calco de formas fijas anteriores" (*QS* 33), es decir, no busca simplemente reproducir la Biblia en árabe, adaptada a Arabia. Por una parte, el Corán no sigue el motivo del cumplimiento establecido como precedente por el Nuevo Testamento y su uso de la Biblia hebrea. Más bien, y, de hecho, debido a la situación de polémica de la que deriva el Corán, hay un claro intento de separar el Corán de la revelación mosaica a través de medios tales como el modo de la revelación y el énfasis en el idioma árabe del Corán.

Según Wansbrough (*QS* 51), la canonización y la estabilización del texto del Corán van de la mano con la formación de la comunidad. No era necesario ni totalmente factible un texto fijo final de las escrituras antes de que el poder político estuviera firmemente controlado; por lo tanto, el final del siglo II/VIII se convierte en un momento histórico probable para la reunión de la tradición oral y los elementos litúrgicos que conducen al surgimiento del canon fijo de las escrituras y al surgimiento del concepto real de "Islam". Wansbrough señala varias veces que este período coincide con el auge registrado del árabe literario. [39] En *QS* se derivan más pruebas de esta postura a partir de un "análisis tipológico" del *tafsir* (véase *QS* 44 y cap. 4). La inspiración y el impulso básicos del enfoque de Wansbrough pueden remontarse una vez más

a los estudios bíblicos modernos; personas como Geza Vermes y Raphael Loewe han llamado la atención sobre la necesidad de dejar de saquear obras exegéticas, traducciones griegas y arameas de la Biblia, etc., con el fin de encontrar apoyo, en alguna parte, para el propio argumento. Más bien, sugieren que dichas obras deben estudiarse en su conjunto, prestando atención al contexto histórico de su escritura y a su contexto literario. [40] El análisis de la literatura coránica *tafsir* en cinco géneros —haggádico, halájico, masorético, retórico y alegórico— establece una vez más la idea básica. Los géneros muestran un desarrollo cronológico aproximado en la secuencia anterior y muestran una preocupación históricamente creciente por la integridad textual de las escrituras y luego por la función comunitaria de las escrituras. [41]

La *sira,* aunque en parte es exegética, como explica Wansbrough en *QS,* tiene un papel mucho más importante en el Islam: es el testimonio narrativo de la versión islámica de la historia de la salvación. Lo más significativo aquí es el análisis que Wansbrough hace (SM cap. 1) de gran parte del contenido de la *sira* en elaboraciones de veintitrés motivos polémicos tradicionales del entorno sectario del Cercano Oriente: temas como el pronóstico de Mahoma en las escrituras judías, el rechazo judío de ese pronóstico, el papel de Abraham y Jesús en la soteriología sectaria y la resurrección. Todos estos temas se elaboran dentro de un marco narrativo ambientado en la Arabia del siglo VII, pero sin embargo todos son temas que ya se habían discutido muchas veces entre los grupos sectarios del Cercano Oriente. El análisis de la *sira subraya la principal afirmación de Wansbrough en sus dos libros de que "por su propio testimonio expreso, el kerigma* islámico [es] una articulación... de la dispensación bíblica, y sólo así puede evaluarse" (*SM* 45).

QS y SM comprenderá que el trabajo de Wansbrough aún deja mucho por hacer con los datos básicos para poder desarrollar plenamente las implicaciones de su tipo de estudio. Todavía se necesitan análisis minuciosos y detallados de los numerosos textos involucrados para demostrar y, de hecho, evaluar la validez de su enfoque. Lo que Wansbrough ha logrado, me parece, es señalar una nueva dirección que los estudios islámicos podrían tomar para revitalizarse; Wansbrough ha marcado un camino en líneas generales, pero aún queda camino por despejar. [42]

Varios críticos han aprovechado (y, de hecho, el propio Wansbrough ha enfatizado el punto) [43] Varias afirmaciones en *QS* con respecto a los métodos

que determinan los resultados. IJ Boullata, en su reseña de *QS* , expresó el asunto de esta manera: “Para citarlo en la página 91, 'Los resultados están, después de todo, tanto condicionados por el método como por el material'. Si esto es cierto y se le da crédito a su material a pesar de su selectividad, queda una gran pregunta sobre su método y hasta qué punto condicionó sus resultados”. [44] Fazlur Rahman en su libro *Temas principales del Corán* plantea un punto similar acerca del método.

Mis desacuerdos con Wansbrough son tan numerosos que probablemente se entiendan mejor leyendo tanto este libro como el suyo. (Sin embargo, coincido con al menos uno de sus puntos: “¡El tipo de análisis realizado determinará en gran medida los resultados!” [p. 21]). Creo que este tipo de estudio [es decir, la comparación con el judaísmo y/o el cristianismo] puede ser enormemente útil, aunque tenemos que volver a Geiger y Hirschfeld [¡¿no a Speyer?!] para ver cuán útil puede ser cuando se hace correctamente. [45]

¿Qué quiere decir Rahman aquí con respecto al método? ¿Quiere decir: Bueno, Wansbrough tiene un método y eso ha sido su perdición; yo no tengo método, así que no he impuesto nada al material? Dudo que Rahman quiera incitar a la ingenuidad metodológica. Tal vez lo más probable es que Rahman quiera decir: Wansbrough tiene su método y yo tengo el mío, pero el mío es correcto. El hecho de que los métodos que Rahman (y prácticamente todos los demás estudiantes en el campo) imponen a su estudio son, en su mayor parte, los métodos teológico-históricos tradicionales es un hecho que necesita ser reconocido, al igual que el hecho de que Wansbrough impone métodos literarios. Si el estudio del Islam ha de seguir siendo un esfuerzo académico y conservar algún sentido de integridad intelectual, entonces debe, primero, adquirir conciencia metodológica y, segundo, estar preparado para considerar la validez de otros métodos de aproximación al tema. Esto significa que los estudios islámicos deben diferenciar entre las pretensiones de verdad de la propia religión y las pretensiones intelectuales de los diversos métodos, pues la “verdad” última no es susceptible de procedimientos metodológicos. Permanecer dentro de la búsqueda del significado “verdadero” del Islam y no estar dispuesto a liberarse, por ejemplo, de la prioridad de la historia [46] En el marco del estudio del Islam, seguramente se producirá el fin de un esfuerzo potencialmente vital y vibrante de actividad intelectual humana.

NOTAS

Capítulo uno: Introducción

1 A. Guillaume, *Islam* (Harmondsworth, 1978), pág. 74.

2 E. Gibbon, *Decadencia y caída del Imperio Romano* , 6 vols. (Londres, 1941), págs. 240 y siguientes.

3 T Carlyle, Sartor *Resartus:* Sobre *héroes y culto* a los héroes (Londres, 1973), pág. 299.

4 S. Reinach, *Orfeo: Una historia de la religión* (Nueva York, 1932), pág. 176.

5 A. Jeffery, *Material para la historia del texto del Corán* (Leiden, 1937), pág. 1.

6 J. Wansbrough, *Estudios coránicos* (Oxford, 1977), pág. ix.

7 A. Rippin, *Musulmanes: sus creencias y prácticas religiosas* (Londres, 1991), Vol. 1, pág. ix.

8 CJ Adams, "El Corán: el texto y su historia", en *Encyclopedia of Religion* , Mircea Eliade, editor en jefe (Nueva York, Londres: Macmillan, 1987), págs. 157-76.

9 Ibíd.

10 Ibíd.

11 Ibíd.

12 Ibíd.

13 Guillaume, *Islam,* pág. 189.

14 H. Hirschfeld, *Nuevas investigaciones sobre la composición y exégesis del Corán* (Londres, 1992), págs. 138 y siguientes.

15 R. Bell y WM Watt, *Introducción al Corán* (Edimburgo, 1970), pág. 93. 3.

16 Al-Kindi citado en A. Rippin, *Muslims,* pág. 26.

17 S. Hurgronje, *Mohammedanism* (Nueva York, 1916), pág. 23.

18 RS Humphreys, *Historia islámica: un marco para la investigación* (Princeton, 1991), pág. 82.

19 C. Snouck Hurgronje, *Mahometismo,* pág. 24.

20 B. Lewis, *El Islam y Occidente* (Nueva York, 1993), pág. 94.

21 Hurgronje, *Mahometismo,* pág. 25.

22 Humphreys, *Historia islámica,* pág. 83.

23 Ibíd.

24 I. Goldziher, *Muslim Studies* , trad., Barber y Stern, vol. 2 (Londres, 1967-1971), pág. 19.

25 Ibíd., pág. 43.

26 Ibíd., pág. 44.

27 Ibíd., pág. 108.

28 Ibíd., pág. 169.

29 Ibíd., pág. 236.

30 Humphreys, *Historia islámica* , pág. 83.

31 J. Schacht, *Los orígenes de la jurisprudencia musulmana* (Oxford, 1959), págs. 4—5.

32 Ibíd., págs. 149-63.

33 P. Crone, *Derecho romano, provincial e islámico* (Cambridge, 1987), pág. 7.

34 Humphreys, *Historia islámica,* pág. 84.

35 J. Wansbrough, *Estudios coránicos* (Oxford, 1977), pág. 20.

36 Ibíd., pág. 79.

37 Ibíd., pág. 51.

38 Ibíd., pág. 97.

39 Ibíd., pág. 44.

40 A. Jeffery, "La búsqueda del Mahoma histórico", en *The Muslim World* 16 (1926): 342.

41 Wansbrough, pág. 56.

42 Humphreys, *Historia islámica,* págs. 84—85.

43 M. Cook, *Muhammad* (Oxford, 1983), pág. 65.

44 Ibíd., pág. 74.

45 Ibíd., págs. 75-76.

46 Ibíd., págs. 76—82.

47 Ibíd., pág. 81.

48 Ibíd., pág. 82.

49 Humphreys, *Historia islámica,* pág. 85.

50 M. Cook y P. Crone, *Hagarism. The Making of the Islamic World (El hagarismo. La creación del mundo islámico*) (Cambridge, 1977), pág. 9.

51 Ibíd., pág. 8.

52 Ibíd., págs. 14 y siguientes.

53 Ibíd., pág. 18.

54 Ibíd., pág. 21.

55 Cook, *Muhammad,* pág. 86.

56 P. Crone, *El comercio en La Meca y el surgimiento del Islam* (Oxford, 1987), pág. 215.

57 Ibíd., pág. 230.

Capítulo dos: El Corán

1 Como en árabe la raíz *RHM también* significa "tener piedad", los árabes debieron percibir de inmediato la fuerza del nuevo nombre.

Capítulo cuatro: Tres Coranes antiguos

1 Véase una narración sorprendente en el analista *Ibn Hisham,* pp. 152, 1. 9f., que representa al Profeta respondiendo a su voz: "¿Qué debo gritar?". No podemos dejar de pensar en las siguientes palabras que se encuentran en el profeta Isaías (xl. 6): "La voz de (uno) que decía: ' *Llora* ', y él dijo: '¿Qué debo gritar?'" La misma *qarā* que se usa en ambos textos en el mismo sentido establecerá una coincidencia curiosa y difícilmente accidental.

2 Palmer, *Libros sagrados de Oriente* , vol. VI., págs. 55, 71, etc.

3 La cuestión de si Mahoma sabía leer y escribir es discutida pero no resuelta por Nöldeke, *Geschichte des Qorâns,* pp. 7f.

4 A. Mingana, *Narsai Homiliae et Carmina* , 1905, vol. Yo págs. 115-16 y 177 n. 1.

5 *Colección de actas sinodales de la Iglesia de Persia,* editar. Chabot, en "Aviso y extractos de manuscritos", vol. XXXVII. páginas. 532, 534, 536 *y demás.*

6 *Sin. Oriente.,* pág. 275. Cfr. sobre esta cuestión Duchesne, *Las iglesias separadas,* pp. 337—52: "Misiones cristianas en el sur del Imperio Romano, los árabes".

7 *Zeitschr. für Assyriologie* , XII, págs. 189-242.

8 Cf. un pasaje de Josefo (Ant. XI. 5) que narra su alta reputación (δ Ϭξα) entre el pueblo.

9 Mahoma se define a sí mismo con frecuencia como “el profeta iletrado”. Cf. Nöldeke, ibíd., pág. 10.

10 G. Sale, *El Corán* , Discurso preliminar, pág. 46.

11 Se lo mostró dos veces en su último año.

12 Véase *Fihrist,* ed. por G. Flügel, pág. 24.

13 Los analistas saben que fueron 'Abdallah ibn Zubair, Sa'id ibn Al-'As y 'Abdur-Rahman ibn al-Hareth, seguidores del Profeta (*Fihrist,* p. 25).

14 Tabari, I. 2952, 10; 11, 516, 5; y Yakut, *Dictionary of Learned Men , VI, 300, 499; véase The Early Development of Mohammedanism (1914),* de DS Margoliouth , pág. 37.

15 Margoliouth, *Mahometismo,* págs. 69-70.

16 Muir, *Vida de Mahoma* (1894), págs. xiv, xxi-xxii.

17 En árabe *jahiliyya.*

18 ed. de W. Ahlwardt, *Los divanes de los seis poetas árabes antiguos* (1870).

19 *Los poetas árabes cristianos* (1890); cf. otro libro árabe del mismo escritor, *Le Christianisme et la litterature Chrétienne en Arabie avant l'Islâm* (1912). Todo el mundo conoce los concienzudos estudios de Sir Charles Lyall sobre este tema.

20 Cfr. S. Fraenkel, *Sobre las vocales en los poemas árabes antiguos y en el Corán extranjero* (1880), p. 23 *y aquí y allá.*

21 Así, Geiger, *Oper. sorber. alabar* ., págs. 113-19.

22 Este nombre es quizás un eco de *Sela.*

23 Ahora bien, M. Rodwell, *El Corán* , p. 109.

24 Cf. Maracci, Prodr. IV, pág. 90.

25 En *Los viajes de Niebuhr,* II, p. 265.

26 El poeta perisano Sa'di lo llama *el horreman conquistador de la tierra con su Buraq castaño.*

27 Cf. A. Médicos, *fuentes siríacas,* vol. I, parte II, págs. 107-1 182 y siguientes.

28 *Crón. Señor,* editar. Bruns, pág. 120; y editar. Bedjan, pág. 115.

29 Recientemente (1903) editado en El Cairo, en 30 partes.

30 Editado en Calcuta (1859) por Nassau-Lees.

31 Véase A. Mingana, *Clef de la langue Araméenne* (1905), págs. 33-34.

32 Cf. M. Merx, *Historia artis grammaticale apud Syros* (Leipzig, 1889). Duval, *Littérature Syriaque* , 3.ª edición , págs. 285 y siguientes.

33 Cf. Evod. Assemani, *Acta Mártir* . *Oriente,* vol. I, págs. 19, 54, etc. Nöldeke, *Historia de los persas y árabes en la época de los sasánidas de la Crónica árabe de Tabari* , pág. 68, n.1.

34 Citado en *Géographie du Talmud de Neubauer* , p. 320.

35 Cfr. Graetz, *Histoire des Juifs* (traducido por Bloch), 1888, vol. III, pág. 163 *et passim.*

36 Véase Gerchichte *, the Arab Literature, de Brockelmann,* I. (Weimar, 1898), p. 100.

37 Editado por H. Derenbourg, París, 1881-1889.

38 Sobre las relaciones de los mandeos con el cristianismo, véase Brandt, Die *Mandäische Religion, ihre Entwickelung und Geschichtliche Bedeutung,* págs. 140-45 *et passim.*

39 Para una visión general de la literatura árabe, el lector encontrará buena información en *A Literary History of the Arabs* (1907) de RA Nicholson; para algunos detalles particulares, varios artículos escritos, en árabe, en la revista *Al-Machriq* (Beirut) parecen estar bien documentado y ser científico.

40 Véase *Ibn Abi Usaibi'ah,* vol. Yo, pág. 175 *et passim.* Bar Hebraeus, *Cbron. Señor.,* págs. 134 y 162.

41 Véase Labourt, *El cristianismo en el imperio persa* (1904), págs. 219 y siguientes.

42 Véase *Paleografía árabe* de B. Moritz (con 188 láminas), El Cairo, 1906; y L. Cheikho, *Especímenes de escritura árabe para la lectura de manuscritos antiguos* y *modernos* (Beirut, 1911).

43 *Facsímiles de manuscritos antiguos* , etc. Serie Oriental, Parte II, editado por W. Wright (Londres, 1877).

44 Cf. el valioso estudio del profesor Brockelmann, en la *Enciclopedia del Islam,* vol. I, págs. 383 y siguientes.

Capítulo cinco: La transmisión del Corán

1 "No hay falsificación; el Corán contiene sólo fragmentos auténticos". *Orientalische Skizzen,* pág. 56.

2 "Estoy de acuerdo, sin embargo, con Fischer en que la posibilidad de interpolaciones en el Corán debe admitirse absolutamente". *Geschichte des.Qorâns,* 2a ed. (1909) por Schwally, p. 99, no. 1.

3 La acusación dirigida recientemente contra los arabistas de este país por un conocido escritor, de que todavía viven en Muir, es un pobre tributo al principal arabista de Oxford y a sus colegas de Cambridge; tomar como ejemplos a algunos autores de segunda mano e islamizadores científicamente inútiles es altamente injusto.

4 *Nuevas investigaciones sobre la composición y exégesis del Corán,* pág. 139.

5 *Mohammed et la fin du monde* , 2 ème fascicule, *Notes Complémentaires,* p. 149-56.

6 Cf. *El mundo musulmán* (1915), págs. 380 y siguientes.

7 Edit. Schwally, II, págs. 112-14.

8 Cf. Casanova, Ibíd., pág. 109.

9 *Geschichte des Qorans* (1860), pág. 193.

10 Bujari III, pág. 397 (ed. Krehl).

11 La misma tradición es copiada por "Muslim", II, p. 494 (edit. Dehli) y por "Tirmidhi", II, p. 309 (edit. Bulak).

12 *Hojas de tres Coranes antiguos* (1914). [Véase el capítulo 14 de este volumen.]

13 El orador es Zaid ibn Thabit mencionado en las tradiciones anteriores.

14 Esta misma tradición se recoge en III, 257 y en IV, 398.

15 Esta información ha sido copiada por otro tradicionista ("Tirmidhi" II, 187) y por muchos escritores posteriores.

16 Var. "destrozado".

17 "En cuanto a admitir como verdadera una tradición en detrimento de la otra, eso me parece imposible sin caer en la arbitrariedad." Casanova, *Mohammed et la fin du monde* , II, 105.

18 “Si hubieran reunido todo el Corán, ¿por qué se necesitó tanto esfuerzo después para reunirlo todo?” *Geschichte des Qorâns* (1860), pág. 160.

19 “La crítica ha puesto de relieve la insuficiencia como prueba documental, si no de la literatura islámica más antigua, al menos del rico desarrollo posterior representado por la colección de Bujari”. R. Dussaud, en *Journal des Savants* (1913), pág. 138.

20 “Los detalles que rodean a la figura principal de Mahoma están realmente muy desdibujados e incluso terminan por desaparecer en una neblina de incertidumbre”. CI. Huart, en *Journal Asiatique* (1913), p. 215.

21 *JRAS* (1916), pág. 397.

22 “Como se señaló anteriormente, además de los poetas, poseemos la Sira [la biografía del Profeta], el Maghazi [la literatura que describe la guerra o las incursiones contra los infieles], el Sahih [las tradiciones verdaderas o auténticas cuya cadena de transmisores es inatacable], el Musnad [las tradiciones apoyadas por autoridades que se basan en el Profeta], el Sunan [los hechos, las declaraciones y la aprobación tácita del Profeta], una biblioteca histórica, única en su tipo, en su extensión y variedad. ¿Quién se atrevería a negar todo valor a sus evidencias combinadas?”, Lammens's Le *berceau de l'Islam* , p. 130.

23 *Geschichte des Qorâns,* pág. 189, *metros cuadrados* .

24 pág. 27 (ed. Flügel).

25 2, 2, 836.

26 Ibíd. I, 6, 2952.

27 Ibíd. II, 1, 516.

28 *Historia* de *las campañas de Mahoma* (1856), pág. 68 (edit. Kremer).

29 Vol. I, pág. 14.

30 *Crónica árabe* , pág. 194 (ed. Beirut).

31 págs. 227 (ed. Jarrett).

32 Parte I, 72-74.

33 II, 454 (mencionado por Casanova, p. 124).

34 IV, 463 (notado Périer, “vie d'al-Hadjdjadj”, p. 257).

35 vol. I, pág. 183 (ed. Barone de Slane).

36 Cf. *Fihrst,* págs. 26-27.

37 VI, págs. 301-302 (ed. DS Margoliouth).

38 Marte-Avril, 1916, págs. 248 y siguientes.

39 Génesis xix, 24.

40 Nau traduce la expresión siríaca *dla tuhhaya* por "sans erreur posible", en lugar de "fácilmente, sin demora".

41 Lit. "los escritos".

42 "Tribus árabes cristianas del sur de Siria.

Es muy difícil determinar con exactitud la cronología de los acontecimientos en este período de conquistas árabes .

44 Cf. W Muir, *El califato: su ascenso, decadencia y caída* (1915), págs. 153 y siguientes.

45 Cf. en *Patrologia Orientalis,* V, p. 51, el texto árabe editado por B. Evetts.

46 Estos, sin embargo, podrían haber sido renegados judíos o cristianos.

47 Editar. Duval, *Corp. Guión Cristo. Oriente* , tomus LXIV, p. 97.

48 *Chronica Minora,* Ibíd., tomo IV, págs. 30 y 38.

49 A. Mingana, *Fuentes Siriaques,* vol. Yo, pt. 2, págs. 146 y siguientes.

50 Nótese la palabra siríaca *Mashilmanutha* "tradición" en su relación con "una cosa escrita".

51 es decir, Monofisitas.

52 es decir, Nestorianos.

53 *Pol. y Apol. Literatura en árabe. Sprache* (1877).

54 Assemani, BO III, 1, 212.

55 1901, pág. 150.

56 *La Apología de Al-Kindy, escrita en la corte de Al-Mamun, hacia el año 830 d* . C. Una excelente edición de esta obra ha aparecido recientemente en Egipto en la "Nile Mission Press", cuyo presidente es el Dr. SM Zwemer.

57 "En la historia de la crítica del Corán, creo que debemos colocar al cristiano al-Kindi en el primer lugar". Ibíd., pág. 119.

58 Cf. Muir, ibíd., págs. 70.

59 En futuros estudios se expondrá con cuidado el papel predominante de este monje. Los autores árabes, que apenas conocían otra lengua que el árabe, confundieron su nombre con el título de *Bhira* que los arameos daban a todos los monjes; véase Nau, *Expansion Nestorienne es Asie* (1914), págs. 213-23, quien mostró cuán engañosa era la práctica de algunos eruditos que simplemente se valían del tardío Hadith musulmán.

60 Estos detalles se estudiarán en el futuro.

61 Cfr. *Geschichte des Corans,* pág. 255 (editar. Schwally).

62 Este hecho recibe una confirmación directa de ibn Dukmak y Makrizi citados en la p. 33.

La obra será publicada para los Gobernadores de la Biblioteca John Rylands por la Manchester University Press .

64 DS Margoliouth, en *Enciclopedia de religión y ética* , VIII, 879.

65 “El Islam no nació en modo alguno como un sistema religioso, sino como un experimento de naturaleza sociológica, diseñado para contrarrestar ciertos abusos seculares prevalecientes”. H. Grimme, *Mohammed,* I., Münsrer, p. 14; München, p. 50.

66 *Mukaddimah,* pág. 365 (editar. Beirut).

67 No podemos entrar en detalles sobre este tema que es una digresión del tema coránico.

68 *Nuevas investigaciones sobre la composición y exégesis del Corán,* pág. 11.

69 “Alá le aconsejó al Profeta [Corán, Ixxv. 16-17] que no se apresurara a publicar el Corán como una colección separada. La precaución era sabia dado el carácter inconsistente de ciertas revelaciones”. *Fátima y las hijas de Mahoma,* pág. 113.

70 ”Pero en cuanto a los fragmentos de hueso, hojas de palma, etc., en los que fueron escritos, por los secretarios, los versos dictados por el Profeta, y que fueron utilizados para la primera recensión bajo Abu Bakr, ¿qué pasó con ellos? Me niego a creer que hubieran sido destruidos. ¡Qué sacrilegio extraordinario! ¿Cómo se pudo tratar de esa manera a estos testigos, los más directos, de la revelación? De hecho, si hubieran existido, ¿cómo se explica el miedo que mostraron 'Umar y Abu Bakr al ver desaparecer el Corán con la muerte de los recitadores [del Corán]? ¡Si no hubieran existido, todos los pasajes (tan numerosos) en los que se designa al Corán (con la palabra *kitab* - un libro o escrituras-) deben haber sido introducidos después del evento!

"Pues bien, ahí están las contradicciones inherentes al relato tradicional, y todas se resuelven con la conclusión que adopto: el Corán fue puesto por escrito por primera vez gracias a al-Hajjaj, quien probablemente se basó en el prototipo legendario debido a 'Uthman. Es posible que hubiera habido transcripciones anteriores, pero sin ningún carácter oficial y, en consecuencia, sin unidad". Ibíd., págs. 141-142.

Capítulo seis: Materiales para la historia del texto del Corán

1 *Fibrist* 36 menciona una serie de obras sobre *Ikhtilaf al-Masahif,* como las de Ibn 'Amir (m. 118), al-Farra' (m. 207), Khalaf b. Hisham (m. 229), al-Mada'ini (m. 231), al-Warraq y un tal Muhammad b. 'Abd ar-Rahman. También hubo una obra con título similar de Abu Hatim (m. 248); cf. *Fihrist* 59(2), una obra derivada de al-Kisa'i (m. 189) titulada *Kitab Ikhtilaf Masahif Ahl al-Madina wa Ahl al-Kufa wa Ahl al-Basra 'an al-Kisa'i,* y *un Kitab al -Masahif wa 'l-Hija' de* Muhammad b. 'Isa al-Isfahani (m. 253). También se dice que Ibn Miqsam (m. 362) compuso un *Kitab al-Masahif (Fibrist* 33 [6]), pero los tres libros *Masahif famosos* fueron los de Ibn Abi Dawud (m. 316), Ibn al-Anbari (m. 327) e Ibn Ashta al-Isfahani (m. 360); cf. Empujando 13.

2 Vídeo Massignon's *al-Hallaj,* I, 241 y Bergsträsser, *Gerchichte des Qorantexts,* 152ff. Se encontrará algún relato del hombre en al-Khatib, *Tarikh Baghdad,* V, 144-148, Yaqut, *Irshab,* II, 116-119, e Ibn al Jazari, *Tabaqat,* I, 139-142, No. 663.

3 Sobre Ibn Miqsam, véase Yaqut, *Irshad,* VI, 499; Ibn al-Jazari, *Tabaqat,* núm. 2945; Miskawaihi, *Tajarib* (ed. Amedroz), I, 285; y sobre Ibn Shanabudh, véase Ibn Khallikan (tr. de Slane), 111, 16-18; Yaqut, *Irshad,* VI, 302-304 e Ibn al-Jazari, *Tabaqat,* no. 2707.

4 Los siete fueron Nafi'of Medina (m. 169), Ibn Kathir de La Meca (m. 120), Ibn 'Amir de Damasco (m. 118), Abu 'Amr de Basora (m. 154), 'Asim de Kufa (m. 128), Hamza de Kufa (m. 158) y al-Kisa'i de Kufa (m. 189).

Siete se agregaron Abu Ja'far de Medina (m. 130), Khalaf de Kufa (m. 229) y Ya'qub de Basora (m. 205) para completar los Diez. La erudición islámica todavía está dividida sobre la cuestión de si sólo siete o los diez son canónicos.

A los Diez se añadieron Ibn Muhaisin de La Meca (muerto en 123), al-Yazidi de Basora (muerto en 202), al-Hasan de Basora (muerto en 110) y al-A'mash de Kufa (muerto en 148) para completar los Catorce .

7 Oímos hablar de libros compuestos sobre los Ocho Lectores, los Once Lectores, los Trece Lectores, y a veces éstos incluían Lectores que no estaban en las listas habituales que se dan arriba. Así, el *Raudat al-Huffaz* de al-Mu'addil incluye las lecturas de Humaid b. Qais, Ibn as-Samaifa' y Talha b. Musarrif (véase Pretzl "Die Wissenschaft der Koranlesung" en *Islamica,* VI, p. 43). También el manuscrito de El Cairo del Suq *al-'Arus* de Abu Ma'shar at-Tabari contiene numerosos mukhtarat más allá de las autoridades canónicas, y se dice que el *Kamil perdido* de al-Hudhali, aunque es una obra sobre los Diez, contenía lecturas de cuarenta Lectores adicionales *(Nashr* I, 90).

8 Una posible excepción es el caso de Abu Musa al-Qazwini, sobre el que me llamó la atención el profesor Massignon, y que parece haber preparado un texto en el que puntos de distintos colores representaban lecturas alternativas en el texto. De hecho, se encuentran algunos ejemplos de este proceso en algunos códices cúficos de los siglos III y IV, pero, hasta donde yo sé, nunca se llevó a cabo de manera sistemática.

9 The *Kashihaf,* ed. Nassau Lees, Calcuta, 1856.

10 *Al-Bahr al-Muhit* , 8 vols., El Cairo, 1328 AH, impreso a expensas del Sultán de Marruecos, y desafortunadamente en los últimos volúmenes impreso con gran prisa y con la consiguiente inexactitud.

11 *Fath al-Qadir* , 5 vols., El Cairo 1349. En su manuscrito, el autor utilizó el texto de Warsh 'an Nafi', es decir, la tradición textual de Medina, pero en la impresión de esta edición los editores lo han cambiado estúpidamente en todos los casos a la tradición textual de Kufan de Hafs 'an 'Asim, que es la actual en Egipto en la actualidad.

12 *At-Tibyan fi 'l-l'rab wa 'l-Qira'at fi Jami' al-Qur'an* en el margen del supercomentario de Jamal a Jalalain, 4 vols., El Cairo 1348. (También se imprimió por separado en El Cairo en 1302 y 1306, y con Jamal en Teherán en 1860 d. C.). De su *l'rab al-Qira'at ash-Shadhdha* hay un manuscrito roto en posesión del Dr. Yahuda de Londres y un manuscrito completo descubierto por el presente autor en Oriente y ahora en la colección Mingana en Selly Oak.

13 Colección *de lecturas no canónicas del Corán de Ibn Halawaih ,* editada por G. Bergsträsser, Estambul 1934 (*Bibliotheca Islamica* , VII). También hay variantes registradas en su l'rab *Thalathin Suwar* de las cuales se conocen tres manuscritos.

14 *Nichtkanonische Koranlerarten in Muhtasab des Ibn Jinni* , von G. Bergsträsser, Munich 1933. (*Sitzungberichte der Bayerischen Akademie der Wirsenrchaften* , 1933, Heft 2). Actualmente se encuentran disponibles buenos manuscritos del *Muhtasab* y se espera que el texto completo pueda publicarse en breve. Es probable que valga la pena examinar otras obras de Ibn Jinni, ya que hay no pocas variantes no canónicas citadas en los comentarios de Ibn Jinni que no figuran en las listas de Bergsträsser.

15 Itqan *de Soyuti sobre el científico exegético del Corán,* ed. A. Sprenger, Calcuta 1857. (Bibliotheca Indica).

La obra reciente de Az-Zanjani, *Tarikh al-Qur'an* , El Cairo 1935, tal vez represente el comienzo de un nuevo día. El autor está visiblemente inspirado por el trabajo occidental sobre el Corán y, aunque está atado de pies y manos por la necesidad de defender la posición ortodoxa, ha realizado un conjunto útil de material del que otros pueden partir.

16 Die *Richtungen* der *islamischen Koranauslegung,* Leiden 1920, siendo las Conferencias Olaus-Petri en Upsala, publicadas como No. VI de la Fundación De-Goeje.

17 Primera entrega 1926; segunda entrega 1929: la tercera y última sección ha sido publicada ahora por su alumno y sucesor en Munich, el Dr. O. Pretzl. Bergsträsser concibió un plan mucho más amplio para una historia del texto del Corán basada en una recopilación de materiales a gran escala, y del cual la publicación de un texto crítico del Corán por el presente autor formaría parte. (Véase su declaración preliminar, "Plan eines Apparatus Criticus zum Qoran" en *Sitzungsberichte* Bayer. Akad., 1930, Heft 7). La tragedia del verano de 1933, que privó a Alemania de uno de sus mejores arabistas y al escritor de un amigo personal cercano, ha retrasado necesariamente este proyecto y lo ha cambiado un poco. Sin embargo, el Dr. Pretzl se ha comprometido a continuar con el plan y se está elaborando un nuevo esquema para él. (Véase Pretzl, "Die Forführung des aparato criticus zum Koran" en *Sitzungsberichte Bayer. Akad.* , 1934, Heft 2).

18 Por ejemplo, la edición en folio de 1857.

19 Bergsträsser ha dado cuenta de ello en *Der Islam,* XX (1932), Heft I en su artículo "Koranlesung in Kairo".

20 Dos de estas fuentes más antiguas han estado disponibles en ediciones cuidadas en la Bibliotheca *lslamica* por el Dr. Otto Pretzl, vicepresidente El *Taisir y* el *Muqni* de ad-Dani (m. 444), el sabio musulmán español.— *El libro de texto de las siete lecturas del Corán de Abu Amr ad-Dani,* 1930, y *Ortografía y puntos del Corán:* dos *escritos de Abu Amr ad-Dani,* 1932. En las "Anotaciones" de este último texto, Pretzl señala una serie de casos en los que los editores del texto estándar egipcio se han desviado del tradición más antigua.

21 *Itqan,* 146.

22 Así, en el prefacio de la edición estándar egipcia antes mencionada (edición estudiantil de 1344) leemos: "Su texto consonántico ha sido tomado de lo que los masoretas han transmitido en cuanto a los códices que 'Uthman b. 'Affan envió a Basora, Kufa, Damasco y La Meca, el códice que él designó para la gente de Medina, y el que conservó para sí mismo, y de los códices que han sido copiados de ellos".

23 Existe una tradición chiita (Kashani, *Safi,* p. 9) que dice que antes de morir, el Profeta llamó a 'Ali y le dijo que este material estaba escondido detrás de su lecho, escrito en hojas, seda y pergaminos, y le pidió que lo tomara y lo publicara en forma de códice. También se sugiere a veces que este material reunido por el Profeta era el núcleo de la colección de Abu Bakr. Sin embargo, en ninguno de los dos casos podemos sentir mucha confianza en las afirmaciones.

24 Por supuesto, existen historias elaboradas sobre los amanuenses del Profeta, y no cabe duda de que él los empleaba para su correspondencia diplomática. No es en absoluto imposible que algunos de estos amanuenses fueran llamados a veces a escribir fragmentos especiales de revelación. Sin embargo, es difícil tomar en serio la teoría que los considera como un grupo de escribas preparados que esperaban para anotar las revelaciones tal como se pronunciaban.

25 Ya'qubi (ed. Houtsma), II, 152; *Fihrist* 24; ad-Dani, *Muqni* ', 4 y ss. Y cf. Nöldeke-Schwally II, 11 y ss. Hay muchas referencias a material que se perdió en Yamama y que debería haber formado parte del Corán.

26 Ibn al-Jazari, *Nashr* 1, 6; *Fihrrist,* 27 años; Bujari (ed. Krehl) III, 397; Ibn Sa'd, *Tabaqat* , II ii, 112-114. Véase también Nöldeke-Schwally II, 8-11.

27 Este nombre es probablemente un error en el caso de Mu'adh b. Jabal, como de hecho ha señalado Bergsträsser, *Qorantext,* 173.

28 Suponiendo que existiera un Códice de Medina. Las historias del comité de 'Uthman en el *Muqni* y en Ibn Abi Dawud ciertamente sugieren que Medina había dependido en gran medida de la tradición oral y que este comité de 'Uthman hizo una recopilación de primera mano al tomar el material directamente de los depósitos y exigiendo dos testigos por cada revelación aceptada.

29 Se recordará que los ibaditas acusaron a Utmán de haber alterado la palabra de Dios.

30 Ya'qubi, *Historiae* II, 197; Ibn al-Athir III, 86, 87; Qurtubi I, 53.

31 Ibn Abi Dawud, p. 83, cita de Abu Bakr b. 'Ayyash (m. 194) la afirmación de que muchos de los Compañeros del Profeta tenían su propio texto del Corán, pero habían fallecido y sus textos no habían sobrevivido. Este mismo hecho se evidencia por la referencia recurrente a *al-harf al-awwal,* donde lo que se

quiere decir es una lectura de la época del Profeta que es diferente de la del texto 'utmánico.

32 En los relatos sobre Ibn Shanabudh se advierte el esfuerzo que se hizo para retratarlo como un ignorante y una persona débil de espíritu. Éste era el procedimiento habitual con respecto a todos aquellos sospechosos de tener opiniones heterodoxas y no debe tomarse en serio. De las fuentes se desprende con total claridad que era un erudito famoso y atraía a un gran número de estudiantes, que en aquellos días como en estos no acudían en masa a escuchar a los ignorantes y débiles de espíritu.

33 Un ejemplo moderno interesante ocurrió durante la última visita del difunto profesor Bergsträsser a El Cairo. Estaba tomando fotografías para el Archivo y había fotografiado varios de los códices cúficos antiguos de la Biblioteca Egipcia cuando le llamé la atención sobre uno de la Biblioteca Azhar que poseía ciertas características curiosas. Pidió permiso para fotografiarlo también, pero se le denegó el permiso y se le retiró el acceso al códice, ya que no era coherente con la ortodoxia permitir que un erudito occidental tuviera conocimiento de un texto de ese tipo.

34 Cf. *Itqan* 428 y numerosas citas en *ad-Durr al-Manthur.*

35 Ibn al-Jazari, *Tabaqat* II , 184.

36 *Itqan* 13 y 428.

37 Para su vida, véase Ibn Khallikan (Eg. Ed.) I, 268, 269; Ibn al-Jazari, *Tabagat* , núm. 1779; Dhahabi, Liber *Class.,* II, 80; al-Khatib, *Tarikh Bagdad* IX, 464-468; Ibn al-'Imad, *Shadharat ad-Dbahab* II, 168, 273.

38 Generalmente se lo conoce como discípulo de Mhd b. Aslam at-Tusi e 'Isa b. Zaghba. Al-Khatib IX, 464, 465 da una lista de sus diversos maestros, y los lectores de quienes extrajo su conocimiento coránico están enumerados por Ibn al-Jazari.

39 *Fihrist* 36 (11) atribuye este libro a su padre Abu Dawud, el tradicionista.

40 Pero véase Ibn al-'Imad II, 273, y ad-Daraqutni en al-Khatib, IX, 468.

41 En un principio se pensó que el hallazgo del Dr. Mingana en las hojas de palimpsesto que publicó en 1914, *Hojas de tres coranes antiguos posiblemente pre-otmánicos, con una lista de sus variantes,* podría proporcionarnos fragmentos de uno de estos códices anteriores. Sin embargo, un examen más detallado ha demostrado que ni estos fragmentos ni las curiosas variantes que encontró en siríaco en un manuscrito de Barsalibi (véase *An ancient Syriac Translation of the Kur'an exhibiting new Verses and Variants,* Manchester, 1925), tienen relación alguna con el texto de estos antiguos códices de los que nos ocupamos aquí. Véase Bergsträsser, *Geschichte* des *Qorantexts,* pp. 53-57 y 97-102.

42 *Geschichte des Qorantexts,* págs. 60-96.

43 Las fuentes sobre su vida son: Nawawi, *Tahdhib,* 396 y siguientes; Ibn al-Athir, Usd al-Ghaba, III, 256-260; Ibn Hayar, *Isaba* II, 890-893; *Tahdhib* VI, 27, 28; Ibn al-Jazari, *Tabagat* No. 1914; Ibn Sa'd II,ii, 104 y sigs., III, i, 106 y sigs.

44 Nawawi, 372; Bujari (ed. Krehl) III, 396.

45 Ibn Abi Dawud, pág. 13 y sigs.

46 Ibn al-Athir, Kamil (ed. Tornberg) III, 86, 87.

47 Sobre ellos, véase Nöldeke-Schwally I, 108 y ss. La *Fatiha* fue aparentemente añadida a algunas copias que contenían el texto de Ibn Mas'ud. Cf. *Itqan,* 152, 187 y la declaración de Ibn an-Nadim, *Fihrist* , 26.

48 Esta es la fecha en la que se dice que terminó el *Fihrist.* La fecha de su muerte es incierta.

49 En Tabari, *Annales,* I, 2963, la sura de Yunus, que es la décima sura en las ediciones modernas, se llama aquí la séptima. Schwally sugiere un error de imprenta en el texto de Tabari... pero, contra esto, véase Bauer en *ZDMG* , LXXV, 15.

50 *Fihrist* dice que algunos dieron al 52 como precedente del 51.

51 Ibn Hayar, *Tahdhib* II, 75-77.

52 En el *Fihrist* , pág. 26, Mhd b. Ishaq afirma que existían muchos códices que pretendían ser ejemplares del códice de Ibn Mas'ud, pero ninguno de ellos coincidía entre sí. Ibn an-Nadim afirma haber visto una copia muy antigua en la que se incluía la *Fatiha .*

53 Una teoría alternativa es que cuando el texto 'utmánico era de uso general, el material del códice de Ibn Mas'ud se ordenaba en las nuevas copias que se hacían del mismo bajo los títulos de las suras del texto 'utmánico, aunque no en el mismo orden. Es obvio, por supuesto, que los escritores posteriores que usaron material de uno de estos códices antiguos lo citaron según la sura y el verso del texto 'utmánico.

54 Las fuentes de su vida son: Nawawi, 140, 141; Ibn al-Jazari, *Tabaqat,* núm. 131; Ibu Sa'd III, ii, 59-62; *Usd al-Ghaba* I, 49, 50; Ibn Hayar *Isaba* I, 30-32; *Tahdhib at-Tahdhib* I, 187, 188.

55 Una historia que se remonta a Abu' l-'Aliya (fallecido en el año 90 d. C.) cuenta que durante el califato de Abu Bakr se intentó producir un códice, en el que los escribas escribían al dictado de Ubai. Esto suele contarse en relación con la llamada recensión de Abu Bakr (Ibn Abi Dawud, p. 9), pero bien podría describir el origen del propio códice de Ubai (véase Ibn Abi Dawud, p. 30).

56 *Fihrist* , pág. 28; Ya'qubi, *Hirtoriae* II, 152; *Itqan* , 134 y siguientes; Ibn Abi Dawud, pág. 10. Se encuentran los intentos habituales de demostrar que la reunión de 'Ali fue solo una memorización, pero a primera vista la historia exige una forma escrita.

57 Una tradición de Ibn 'Abbas dada en el *Manaqib* de Ibn Shahrashaub del *Nuzul al-Quran de ash-Shirazi.* Cfr. Al-'Amili I, 150.

58 Al-'Amili I, 148.

59 *As-Safi,* págs. 9, 10.

60 Lamentablemente, el pasaje del *Fihrist* que da el orden de las suras del códice de 'Ali falta en el manuscrito a partir del cual se hizo la edición de Flugel.

Hay numerosas referencias a tales códices en la literatura árabe, y todavía hay en manos chiítas porciones de tales códices que se dice fueron escritos por miembros de Ahl al-Bait (ver al-'Amili, A'yan *ash-Shia* I, 150 y siguientes), pero en ningún caso es siquiera discutible su autenticidad.

62 Goldziher, *Richtungen,* 272.

Capítulo siete: Progreso en el estudio del texto del Corán

1 Hay una crítica contundente a los comentarios desde este punto de vista en la obra de Muhammad Abu Zaid, *Al-Hidaya wal'l-'Irfan* (El Cairo, 1930), una obra suprimida en Egipto por orden del gobierno. Véase el relato del autor en *Der Islam* XX, Heft 4.

2 Cfr. John Michigan. Langii — *Disertación* sobre el *Corán, la primera entre los europeos en edición árabe , antes del siglo VI y que fue publicada en Italia por Paganin Brixiensem, pero abolida por orden del Romano Pontífice* (1703), y también por Joh. Berna. de Rossi- *Sobre el Corán árabe impreso en Venecia por Paganini bajo el siglo 16 disertación* (Parma, 1806).

3 El Corán *de Mahoma, editado para obtener lo mejor del Código* (Hamburgo, 1694).

4 *El texto completo del Corán, publicado por Lud. Marraccio* (Padua, 1698).

5 El texto árabe del Corán fue revisado por Gustavus Flügel (Leipzig, 1834) *por la credibilidad de los libros escritos a mano e impresos y las lecturas y autoridad de los principales traductores .*

6 Eso aprendí en una conversación con jeques en Omdurman. Ahora, bajo la influencia de Egipto, los jóvenes musulmanes en la escuela utilizan y aprenden el sistema común de Hafs.

7 Bergsträsser ha dado cuenta completa de esta edición en su artículo "Koranlesung in Kairo" en *Der Islam* XX (1932).

8 Sospecho que esto también depende de las litografías de Kazán, pero como no tengo ninguna copia de estas ediciones de Kazán aquí en El Cairo, es imposible comprobarlo.

9 Sobre el palimpsesto encontrado por el Dr. Mingana, *Hojas de tres Corintios antiguos posiblemente preotmánicos* (Cambridge, 1914), véase Bergsträsser, *Geschichte des Qorantexts,* págs. 97 y siguientes.

10 Bergsträsser hizo una recopilación preliminar de estos textos en su *Geschichte des Qorantexts* , págs. 60-96, y el presente autor realizó una recopilación mucho más amplia que se publicará en la FRAS.

11 La ortodoxia posterior hizo esfuerzos desesperados por borrar la memoria incluso de estas lecturas, como puede verse en los casos de Ibn Shanabudh (Yaqut, *Irshad* , VI. 302-304; Ibn Khallikan. tr. de Slane. III 16-18; Ibn al-Jazari,

Tabaqat, No. 2707), e Ibn Muqsim (Yaqut, *Irshad* , VI. 499; Ibn al-Jazari, *Tabaqat,* n.º 2945; Miskawaihi, *Tajarib,* ed. Amedroz, I. 285.)

12 Cfr. Estrés de montaña, *Textos coránicos* , págs. 2,

13 Tenemos un paralelo adecuado en la enorme autoridad que todavía ejerce, particularmente en los círculos ortodoxos, la versión King James de la Biblia.

14 Este número siete estaba relacionado con una conocida tradición acerca de que el Corán había sido revelado según siete ahruf, una tradición que obviamente había sido inventada para explicar las lecturas variantes del texto que se sabía que existían.

Cabe señalar que a menudo hay grandes diferencias de opinión en cuanto a las fechas de algunos de estos lectores .

16 Bergsträsser dio cuenta de este plan en un artículo, "Plan eines Apparatus Criticus zum Koran", publicado en Sitzungsberichte de la Academia Bávara, 1930, Heft 7.

17 *Das* Lehrbuch *der sieben Koranlesungen von ad-Dani* (Estambul, 1930).

18 *Ortografía y puntuación del* Corán, *dos escritos de ad-Dani* (Estambul, 1932).

19 Esto también aparecerá en la *Bibliotheca Islámica* muy pronto.

20 Los resultados aparecieron en un artículo, “Lecturas coránicas no canónicas en Muhtasab de Ibn Ginni”, en el *Sessionsherichte Bayer . Akad.,* 1934, número 7. Las lecturas se dan allí en transcripción. Se espera que algún día sea posible publicar el texto árabe completo del *Muhtasab* .

21 En la sección cuatro de su artículo “Die Wissenschaft der Koranlesung” en *Islamica* VI (1933-34) se ofrecen relatos completos del material manuscrito que salió a la luz allí .

22 Bergsträsser se ha ocupado de él y de sus escritos en la tercera sección de su “Koranlesung in Kairo”.

23 Véase su relato de “Die Fortführung des Apparatus Criticus zum Koran” en el *Sitzungsberichte* de la Academia de Baviera, 1934, Heft 5.

Capítulo ocho: Un texto variante de la Fatiha

1 Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorans,* I, 110.

2 *Mafatih al-Ghaib,* V, 281.

3 Ibn al-jazari, *Tabaqat,* n.° 3943 (vol. ii, pág. 404). Era imán de la mezquita de Wasit y una gran autoridad en las *cadenas de transmisión* del lector kufaniano 'Asim, y uno de los maestros de Abu Bakr an-Naqqash.

4 'Abu 'Ubaid, *Fada'il,* fol. 434. Sin embargo, el hecho de que Ibn Mas'ud conociera la *Fatiha* tal como se usa litúrgicamente no sólo es evidente por el hecho de que tenemos varias variantes suyas (véase *Materials for the History* of the *Text of the Qur'ān del autor,* p. 25), sino también por la historia procedente de al-A'mash († 148) de que a Ibn Mas'ud le preguntaron por qué no incluía la *Fatiha* en su códice, y él respondió que si la hubiera incluido la habría puesto delante de cada sura (Qurtubi, *Al-Jami'li Ahkam al-Qur'an* , I, 115). Esta declaración muestra con bastante claridad que la consideraba una pieza litúrgica que debía recitar antes de leer el Corán. Las copias tardías del códice de Ibn Mas'ud, realizadas en la siguiente generación o dos, agregaron la *Fatiha* al comienzo *(Itqan,* 152, 187; *Fihrist* , 26).

Capítulo Nueve: Abu 'Ubaid sobre los versos que faltan en el Corán

1 Sobre Abu 'Ubaid ver alas, *la gramática. Escuelas de los árabes,* p. 85 y siguientes, y en particular el ensayo de Hans Gottschalk “Abū 'Ubaid al-Qāsim b. Sallām: Estudio de la historia de la biografía árabe”, en *Islam* XXIII (1936): 245-89.

2 El manuscrito de Berlín es Or Peterman 449, y el Dr. Antón Spitaler.

Capítulo 10: Variaciones textuales del Corán

1 *Mmmm* vii. 60.

2 ed. Krehl ii. 209.

3 *Boletín de la biblioteca John Rylands* , p. 201.

4 Tabari iii. 2175, 7; 2176, 17.

5 *Irshad al-Arib* vi. 94. Cf. *Aghani* iv. 177 final (cátedra 2).

6 Mubarrad, *Kamil* ii. 322 (edición de El Cairo).

7 *Crónica* iii. 211.

8 Véase *Fath al-Bari* vi, 342.

9 Al-Hasan b. 'Abdallah 'Askari, *Kitab al-tashif* (El Cairo, 1908).

10 *Diwan* (Beirut, 1905), pág. 215.

11 Zorro, ed. Ahlwardt. pag. 149. La traducción de Ahlwardt, “Der Juden Bibel, drin der Kritzler malte die züge die sein Griffel schrieb mit Tinte”, tergiversa gravemente el significado.

12 P. 144, 13. Ahlwardt vuelve a inducir a error.

13 *Igd Farid* ii. 166 (1ª ed.).

14 *Aghani* también. 101, et. 2.

15 *Diwan,* pág. 418.

16 Comm. v. 165, ed. 1.

17 Su copia privada es mencionada por Ibn Hanbal vi. 73.

18 *Kamil* ii. 91 (ed. de El Cairo).

19 i. 285, ed. El Cairo.

20 i. 252.

21 i. 422.

Capítulo 11: ¿Qué tomó prestado Mahoma del judaísmo?

1 Sura XX. 39. Comp. Ex. II. 3.

2 comp. Mishná Berajot V.4.

3 Los árabes utilizan a veces *tabut as-sakinat* también con el significado de "Arca de la Alianza" (D'Herbelot, *Bibliotheque Orientale,* bajo "Aschmouil.")

4 Sura II. 249.

5 Torá hebrea , 'o νόμος.

6 Los árabes posteriores sostuvieron exactamente lo contrario. Ahmad ben 'Abdu'l-Halim (Maracc. Prod. I. p. 5.) dice: “Si uno dice: Instrúyeme acerca de las alusiones al Apóstol de Dios en la Torá, uno entiende por esa expresión todas las escrituras reveladas, ya que todas ellas son llamadas Torá”; y además: “Se reconoce que por la palabra Torá se entienden los escritos revelados, particularmente aquellos que los poseedores de las escrituras (judíos y cristianos) leen por igual; por lo tanto incluye los Salmos, la profecía de Isaías y otras profecías, pero no el Evangelio”.

Sin embargo, esto no altera la convicción que ya hemos expresado.

7 árabe *al - injilu* . comp. Suras III. 2, 43, 58, 86, V 70, VII. 157, IX. 112, LXI. 6, LXII. 5.

8 Los comentaristas árabes dan a la palabra significados muy diferentes, pero no saben nada de lo que nosotros le damos, simplemente porque es ajena a la lengua árabe. Elpherar parece decidirse por la opinión de que *adn* significa permanencia, ya que los piadosos permanecerán allí para siempre.

9 Mahoma lo usa así en Suras IX. 73, XIII. 23, XVI. 33, XVIII. 30, XIX. 62, XX. 78, XXXV 30, XXXVIII. 50,XL. 8, LXI. 12. Véase también V 70, X. 9, XXII. 55, XXVI. 85, XXXI. 7, XXXVII. 42, LXVIII. 34, LVI. 88, LXX. 38.

10 árabe *jannatu 'l-firdausi,* griego Ó παραδεισ0ς.

11 Chagiga fol. 14. Compárese Sura XVIII. 107, XXIII. 11.

Entre muchas explicaciones erróneas, Elpherar da la siguiente correcta: “Mujahid dice que significa jardín en griego, y Zajaj dice que ha pasado al árabe”.

12 Por ejemplo, σὺν0δ0ς, es decir, Sunhadus y especialmente γὲεννα, que se pronuncia en siríaco, como Gihano.

13 Suras II. 201; III. 10, 196; IV 58, 95, 99, 115, 120, etc.

14 V. 48, 68; IX. 31, 34.

15 Hebreo *'am ha-aretz* , griego λαϊκος de λαος.

16 Sura IX. 31, 34, *rubban.*

17 suras III. 73, XXXIV 43, LXVIII. 37, VII. 168.

18 Shabat hebreo *.*

19 suras II. 61, VII. 163.

20 Capítulo XVI. 125.

21 shekinah hebrea .

22 Compárese con el griego λόγος το'0 θεου.

23 Ej. XXV 8; cf. Deut. XXXII. 12,

24 Ej. XXV 22.

25 Los comentaristas árabes no parecen dispuestos a reconocer este significado. Elpherar, en la Sura IX. 26, dice que la palabra significa seguridad y descanso; y en la Sura XLVIII. 4, dice claramente: “Ben 'Abbas dice que esta palabra *sakinat* en el Corán siempre significa descanso, excepto en la segunda Sura”.

26 Debe observarse, sin embargo, que los Targumes frecuentemente usan esta palabra en plural para los ídolos mismos, pero no para la idolatría.

27 Suras II. 257, 259, IV 68, XVI. 38, XXXIX. 19.

28 Ibn Said según Elpherar explica esta palabra de la siguiente manera: *“Furqau* es ayuda contra el enemigo”. Sura XXI. 49.

29 Sura VIII. 29.

30 Jahiliyya árabe .

31 Suras III. 2, título XXV y versículo 1.

32 Suras II. 50, XXI. 49.

33 Comparar bajo *ahbar.*

34 Suras XV 87, XXXIX. 24.

Los comentaristas árabes de la Sura XV. 87 difieren mucho en su explicación de esta palabra, pero uno de ellos da lo que parece ser el verdadero significado. Elpherar dice: “Tawus dice que todo el Corán se llama Masani”. Al mismo tiempo, también se hace referencia al otro pasaje citado por nosotros, a saber, la Sura XXXIX. 24.

35 Hebreo *malkut shamayim,* griego ἠβασιλὲια τῶν ουρανῶν.

36 Capítulo VI. 75, XII. 184, XXIII. 90, XXXVI. 83.

37 Suras X. 3, XI. 9, L. 37, LVII. 4.

38 Capítulo XLI. 8-11.

39 Sura L. 37.

40 Chagiga 9. 2.

41 Cfr. Midrash sobre los Salmos al final del Salmo xi.

42 Capítulo II. 27, XVII. 46, XXIII. 88, XLI. 11, LXV 12, LXVII. 3, LXXI, 14.

43 Capítulo LXXVIII. 12.

44 Capítulo XXIII. 17.

45 Capítulo XI. 9.

46 Rashi sobre Gen. I. 2. Cfr. Capítulo XXIII. 88, XXVII. 26, XXIII. 117, LXXXV. 15.

47 Taanit 10. Pesajim

48 Capítulo III. 127.

49 Véase Erubin 19.1.

50 2 Sam, xix. 1-5 (Sota 10).

51 Zóhar II. 150.

52 Capítulo XV. 44.

53 Sucá 32.

54 Suras XXXVII. 60, XLIV. 43.

55 Otiot Derabí Akiba, 8. 1.

56 Respecto de este lugar intermedio, S'adi observa hábilmente que a los bienaventurados les parece el infierno y a los perdidos el paraíso (D'Herbelot, *Bibliothèque Orientale,* bajo A'raf, p. 113).

57 Elpherar comenta este pasaje de la siguiente manera:

"Éstos son aquellos cuyas buenas y malas acciones están tan equilibradas que las últimas les impiden entrar al paraíso, mientras que las primeras les salvan del infierno; por lo tanto, permanecen aquí hasta que Dios haya declarado Su complacencia respecto de ellos". Y más adelante, cuando da nuestra explicación del versículo 45 en una larga cadena de tradiciones, dice:

"Aquellos cuyas buenas y malas acciones son iguales son los intermediarios y se encuentran en el camino. Desde allí pueden ver a la vez a los habitantes del paraíso y a los del infierno; si se vuelven hacia los primeros, gritan: 'La paz sea con vosotros'; si se vuelven hacia los segundos", etc.

58 “Ellos”, es decir, los hombres intermedios, no como lo explican Wahl y otros.

59 *Fedón,* cap. 62.

60 Mishná Aboth, IV 17.

61 Suras IX. 88, XIII. 26.

62 Mateo. xix. 24; Marca x. 25; Lucas xviii. 24.

63 Sura LXXV 23.

64 Sura LXXXIX. 27 y sigs.

65 Tomemos, por ejemplo, el dicho rabínico: “Incluso en su muerte los justos son llamados vivos”; y en las suras II. 149, III. 163, se ordena que aquellos que caen en la guerra santa no serán llamados muertos, sino vivos.

66 La opinión de que con la expresión *techiyath hammethim* se quiere decir el mundo futuro o la vida (espiritual) continuada de los muertos (corporales) se da claramente en la explicación que un Baraitha añade a la citada expresión de la Mishná. A las palabras: “Quien afirma que la creencia en *techiyath hammethim* no es parte de la religión judía no tiene parte en el mundo futuro”, añade: “niega el TH, por lo tanto ya no tiene parte en él”. Aquí la expresión

techiyath hammethim y "mundo futuro" se toman como idénticas en significado. Compárese también el Libro Ikkarim, IV 31.

67 Hebreo yom *ha-dm.*

68 Compárese, por ejemplo, Sura XXVI. 87. 88.

69 Suras XXI. 104, XXXIX. 67. Cfr. Isaías XXXIV. 4.

70 Capítulo XLIV. 9 y sigs.

71 Capítulo XVII. 60.

72 Capítulo XXII. 2. Comp. Suras XXVII. 89, XXXIX. 68, LXIX, 13 y sigs.

73 Ezequiel xxxviii. y xxxix.

74 Capítulo XXI. 96

75 Capítulo XVIII. 93.

76 Chagiga 16, Taanith

77 Isaías xliii. 12.

78 Cfr. también Suras XXXVI. 65, XLI. 19.

79 Éxodo xii. 12.

80 Capítulo XXI. 98.

81 Trabajo viii. 7.

82 Proverbios xiv. 12. Kidushin, 40.2. Comparar Derecha Recta; Sutta al final del capítulo. II; Acerca del rabino Nathan, final del capítulo. IX; Erubin 26,2; también los Targums y sus comentaristas de Deuteronomio vii. 10.

83 Capítulo III. 172.

84 Compárese el Capítulo IX. 55, 86, XXXI. 23. Elpherar dice en IX. 55: “Mujahid y Ketada dicen que este versículo ha sido transpuesto; debería decir: 'No dejes, pues, que sus riquezas o sus hijos en este mundo te maravillen'. En verdad, Dios sólo pretende castigarlos con estas cosas en ese mundo.' "

85 Salmo xc. 4.

86 Sanedrín 96. 2. Véase también el prefacio al comentario de Ben Ezra sobre el Pentateuco donde se opone a este punto de vista.

87 Sura XXII. 46.

88 Sura XXXII. 4.

89 Cf Sura C, 9.

90 Mishná Sanedrín XI

91 Suras VI. 95, XXX. 49, XXXVI. 33, XLI. 30, XLIII. 10, etc

92 Taanith al principio.

93 Sanedrín 90. 2, y Kethubhoth III, 2.

94 Jebamot 49.

95 Sura XLII. 50.

96 Los comentaristas citan este versículo como uno en el que se discute la superioridad de Moisés; así, Elpherar dice: “Los judíos dijeron a Muhammad: “¡Por Dios! Si eres un profeta, ¿hablas con Dios y lo ves como Moisés habló con Él y lo vio?”. Entonces dijo: “Moisés no vio a Dios”. Y luego vino este versículo: “No se le permitió a un hombre que Dios le hablara, excepto en una visión, en

un sueño o por inspiración sobrenatural, o detrás de una cortina, de modo que el hombre oye Su Voz, pero no lo ve; Él le habló así también a Moisés".

97 árabe *espíritu santo,* hebreo *ruah ha-qodesh,* griego *το πνε υμα α γιον.*

98 Sura LXXVIII. 38, XCVII. 4.

99 I Reyes, XXII. 21.

100 Sanedrín 44.

101 Capítulo XVII. 87.

102 Compárese con las suras XXXV. 1, XXXVII. 1,XL. 7, LXXVII. 1 y sigs., LXXIX. 11 y sigs.

103 Capítulo XXXII. 11.

104 Capítulo XV. 27.

105 "Se supone que los genios son una especie de ángeles, y el diablo es su padre; tiene, pues, una posteridad, que se menciona con él; los ángeles (restantes), sin embargo, no tienen posteridad". Jalalu'ddin en Maracca. Prodr. II. 15.

106 Chagiga

107 Suras XV. 17, 34, XXXVIII. 78, LXXXI. 24.

108 La explicación musulmana de las estrellas fugaces.

109 Capítulo LXVII. 5; compárese con el Capítulo XXXVII. 7.

110 Capítulo LXXII. 19.

111 Fakihat Elcholefa, de 94 años, demuestra que ésta es realmente la visión árabe: “Un hombre meritorio dice que en los pecados de los hombres no hay nada pequeño, pero todo lo que se hace en contra del Mandamiento es grande con respecto a Aquel que ordena, que es exaltado y santo”.

112 Jebamot 6.

113 Levítico xix. 3.

114 Sura XXIX. 7.

115 Sura II. 240.

116 Sura III. 188.

117 Cf. también Sura IV. 46.

118 Cf. Berachoth X.

119 Mishná Berajot IV. 5.

120 Sura IV. 102.

121 Mishná Berajot IV. 4.

122 Sura XXIII. 3. Compárese con Eclesiastés v. 1.

123 Sura IV. 46.

124 Berajot 31. 2. Erubin 64.

125 Suras IV. 46, V. 9. Cfr. Mishná Berajot III. 4.

126 Sura V. 8. Berachoth 46.

127 Suras IV. 46, vol. 9.

128 Sura XVII. 110.

129 1 Samuel, i. 13. Berajot

130 Cfr. Sunna 86, 87, 88,

131 Mishná Berajot I.

132 Capítulo II. 183. Compárese la nota de la primera sección para los comentarios sobre el día de ayuno, 'Ashura.

133 Capítulo II. 228. Cfr. Mishná Jabhamot IV. 10.

134 Capítulo II. 233. Cfr. XXXI. 131.

135 Kethuambos 60.1. Compárese con Josefo Ant. 2. 9.

136 Capítulo XXIV. 31.

137 Capítulo III. 191. Cfr. Números XXIII. 10.

138 Sura XVIII. 23.

139 Sura XLVI. 14. Cf. Aboth V. 21. Que la comprensión plena no se alcanza hasta la finalización del año cuadragésimo lo observa también Filón (ἕκτη δὲ [ἕβδομαδι] συνέσως ἀκμη), que aquí toma el año cuadragésimo segundo, sólo porque atribuye particular virtud al número 7, en lo que también está de acuerdo con él Solón (Vid. Philo, de *Opificio Mundi,* pp. 70-72, Ed. Pfeifer I).

140 Sura LXII. 5.

141 Sura IV. 87. Cfr. Baba Kama 92.

142 Pirke Rabino Eliezer 34.

143 Eclesiastés viii. 8.

144 Salmo xix. 8.

145 Daniel xii. 13.

146 Proverbios xi. 4.

147 Isaías lviii. 8.

148 Capítulo XVII, 4-8.

149 Capítulo II, 28-32.

150 Midrash Rabbah sobre Números, párr. 19. Compárese con Midrash Rabbah sobre Génesis, párr. 8 y 17, y también Sanedrín

151 Génesis i. 26.

152 Salmo viii. 5.

153 Suras VII. 10-18, XV. 28-44, XVII. 63-68, XVIII. 48, XX. 115, XXXVIII. 71-8

154 Cfr. Griego *διάβολος.*

155 La leyenda de la negativa del diablo a adorar a Adán, dada por mí como cristiano, fue encontrada por Zunz ("Die Gottesdienstlichen Vorträge der Juden", p. 291. Nota.) en el manuscrito. El Midrash del rabino Moisés Haddarshan, que sin embargo vivió en el siglo XI.

156 Midrash Rabbah sobre Génesis, párr. 8.

157 *Iblis* árabe (διάβολος) en lugar de *Shaytān* (hebreo Satanás).

158 Mahoma nunca utiliza este nombre propio en esta narración; utiliza simplemente *janna* ("jardín"), lo que demuestra que los judíos conocían bien la distinción entre el hogar de nuestros primeros padres y el Paraíso.

159 Suras VII. 18-25, XX. 115-27.

160 Árabe *Shaytān.*

161 Midrash Rabá sobre Génesis, párrafo 17.

162 Génesis, ii. 21.

163 Pirke Rabí Eliezer, xiii.

164 En el mismo sentido Muhammad ben Kais (vide Elpherar sobre VII. 21): "Su Señor lo llamó: 'Oh Adán, ¿por qué has comido de eso, si te lo había prohibido?' Él respondió: 'Señor, Eva me lo dio'. Entonces le dijo a Eva: '¿Por qué se lo diste?' Ella respondió: 'La serpiente me ordenó que lo hiciera'. Entonces le dijo a la serpiente: '¿Por qué se lo ordenaste?' 'El demonio me ordenó que lo hiciera' ".

165 Génesis ii. 17 y iii. 5.

166 Génesis iii. 22.

167 Sura VII. 19.

168 Sura XX. 118.

169 Génesis iv. 3-9. Cf. Sura V. 30-36.

170 Comúnmente llamado Pseudo-Jonathan.

171 Pirke R. Eliezer, capítulo xxi.

172 Sura V. 35.

173 Mishná Sanedrín IV. 5.

174 Génesis iv. 10. Compárese la traducción de Onkelos.

175 Sura XLI. 92.

176 Suras XIX. 57, 58; XXI. 85, 86. Elpherar sobre la Sura XIX. 57 dice: “Él es el abuelo del padre de Noé; su nombre es Enoc”.

177 Sura XIX. 58. Compárese Génesis v. 24 y el tratado Derech Erez citado en Midrash Yalkut, cap. XLII.

178 En Maraccio.

179 *Idris* es expulsado de *darasa,* "estudiar". Elpherar el XIX. 57.

180 Capítulo XIX. 55, 56; XXI. 85.

181 Midr. Abhkhir citado en Midr. Yalkut, cap. XLIV. Compare Yoma 67. 2. y Rashi, Zohar en Génesis i. 26.

182 Salmo viii. 5.

183 Capítulo II. 96.

184 Esta conexión y comparación, que bien podría parecer muy dudosa, y que incluso a mí al principio me pareció nada más que una conjetura, recibe plena corroboración de lo que los autores árabes posteriores, en plena armonía con el Mid. Yalkut, dicen sobre los ángeles. Encontramos en Maraccius Prodromi iv, 82, lo siguiente: “Mujáhid dice: Los ángeles se maravillaron de la maldad de los hijos de Adán, porque ya se les habían enviado apóstoles; entonces su Señor (Dios) les dijo: 'Elegid a dos de vosotros, y los enviaré para que juzguen en la tierra'. Entonces Harut y Marut fueron elegidos, y juzgaron con rectitud, hasta que Zahrah (la estrella Venus) llegó en la forma de una mujer muy hermosa y se quejó de su marido. Ellos fueron extraviados por ella y la codiciaron, pero ella huyó y regresó a donde estaba antes... Muhammad dice: 'Yahya afirma con otra autoridad que la de Mujahid, que la mujer a través de la

cual fueron extraviados era una mujer humana.' La unión de estos dos puntos de vista se puede encontrar en los pasajes citados del Midrash Yalkut.

185 Suras VII. 57-63, X. 72-75, XI. 27-50, XXII. 43, XXIII. 23-32, XXV. 39, XXVI. 105-121, XXIX. 13. 14, XXXVII. 73-81, LIV. 9-18, LXXI. 1 extremo.

186 Sanhedrin 108. (Comp. Midrash Rabban sobre Génesis, párrafos 30 y 33, también sobre Eclesiastés ix. 14.)

187 Sura XI. 40. Cfr. Midr. Tanchuma, Sección Noé.

188 Sura XI. 42 y XXIII. 27. Cf. Rosh Hashaná 16. 2 y Sanedrín 108. Me parece que los comentaristas árabes han entendido bastante mal estos pasajes, ya que suponen referencias fabulosas. Nuestra explicación, que se justifica por una La interpretación figurativa de las palabras “Y el horno brilla” me parece suficientemente confirmada por una comparación con la expresión talmúdica.

189 Sura XXIX. 18. Cf. Génesis, ix. 29.

190 Sura XI. 44, 45, 48.

191 Génesis, ix. 22 ss. Los comentaristas llaman a este hijo Canaán (compárese Génesis, ix. 25 ss.), aunque ellos, como la Biblia, no cuentan a ningún hijo con este nombre en su enumeración de los hijos, sino que cuentan sólo a estos tres.

192 Sura LXVI. 10.

193 La palabra “deliberar” debe entenderse en el sentido ya suficientemente explicado en la Primera División, Sección Tercera, de modo que podemos usarla en adelante sin mayor comentario explicativo.

194 Sura XXXI. 11 y sigs.

195 Sura VII. 61.

196 Sura XI. 33.

197 Sura XI. 31, y XXVI. 109.

198 árabe *qul.* XI. 37. Cfr. XXIX. 19.

199 Compárese Rabá medio sobre Génesis, párrafo 42. “Abram fue llamado el hebreo porque descendía de Eber” (Génesis xiv. 13).

200 *Yahudi.* Entre los árabes a veces *Yahud,* más a menudo *Hud.*

201 Suras VII. 63-71, XI. 52-64, XXII. 43, XXIII. 33-44, XXV 40, XXVI. 123-141, XXIX. 37, XXXVIII. 11, XL. 32, XLI. 12-16, XLVI. 20-25, L. 13, LI. 41, 42, LIII. 50, LIV. 18-22, LXIX. 4-9, LXXXIX. 5-9

202 Capítulo XXVI. 129.

203 Capítulo LXXXIX. 6. Cfr. Génesis xi. 4.

204 Capítulo XI. 62. Comparar Génesis x. 8,

205 D'Herbelot, bajo el título Nimrod, afirma que los árabes relacionan a Nimrod con la construcción de la Torre.

206 Midr. Rabá sobre Génesis xi. 2, párr. 38.

207 Capítulo XXVI. 128. Compárese con Éxodo xxxii. 6.

208 Capítulo XI. 63.

209 Mishná Sanedrín X. 3. Génesis xi. 8,

210 Suras XLI. 15, XLVI. 23 y sigs., LI. 41, LIV. 19, LXIX. 6 y sigs.

211 Capítulo XXIII. 37.

212 Seder 'Olam citado en Midrash Yalkut, cap. 62.

213 Génesis x. 25.

214 Génesis xxv. 22. Midr. Rabá sobre Génesis, párr. 68. También en el par. 68. por la estancia de Jacob en la casa de Eber.

215 Capítulo XI. 53, XXVI. 127.

216 Capítulo LXXXIX. 6.

217 Poc. Espec., pág. 3.

218 Sura XVI. 28.

219 Maracc. sobre el pasaje.

220 *Historia. Anteirlamica,* págs. 18 y 20.

221 Excepto en Sura L. 12 y LXIX. 4, donde precede. En el primero de estos dos pasajes precede también a la historia de los madianitas, y por lo tanto no se sigue ningún orden cronológico. En Sura LI. 43 y LIII. 51, en realidad precede a la historia del Diluvio, y en Sura LXXXV. 18, Faraón es colocado antes de Samud debido a la rima.

222 Poc. Espec., pág. 3.

223 Los pasajes que tratan de esto son los siguientes:—Suras VII. 71-78, XI. 64—72, XXII. 43, XXV. 40, XXVI. 141-160, XXVII. 46-55, XXIX. 37, XXXVIII. 12, XL. 32, XLI. 12-18, L. 12, LI. 43-46, LIII. 51, LIV. 23-33, LXIX. 4-6, LXXXV 18, LXXXIX. 8, XCI. 11-16.

224 Sura LIV 28, XCI. 12.

225 Sura XXVII. 49.

226 Véase Génesis x. 24. Ésta es también la opinión de D'Herbelot. Véase su Bib. *Orient.* bajo Salih.

227 Isma'il ben 'Ali afirma, sin embargo, que Salih vivió después de Hud. (Maracc. Prodr., iv. 93).

228 Génesis xlix. 6.

229 Capítulo XVI. 124.

230 hanif árabe . Capítulo II. 129, III. 60, VI. 79, XVI. 121, 124.

231 Capítulo II. 134.

232 Baidhawi dice lo siguiente sobre esto: “Los judíos y los cristianos disputaban acerca de Abraham, y cada partido creía que podía contar con él de su lado. Apelaron a Mahoma y de ahí vino esta revelación. El significado es que el judaísmo y el cristianismo surgieron por primera vez con el envío de la ley a través de Moisés y el evangelio a través de Jesús”. Que esta es la opinión judía se muestra en el siguiente pasaje: “Nuestro antepasado Abraham observó toda la Ley, porque está escrito (Génesis xxvi. 5): 'Porque Abraham obedeció Mi voz y guardó Mi precepto, Mis mandamientos, Mis estatutos y Mis leyes' ” (Yoma xxviii. 2).

233 Sura IV. 124.

234 Sura II. 119 y sigs.

235 Sura XIV. 40.

236 CAPÍTULO LXXXVII. 19.

237 Suras VI. 74-82, XIX. 42-51, XXI. 52-69, XXII. 43, XXVI. 69-105, XXIX. 15-23, XXXVII. 81-95, XLIII. 25-28, LX. 4-6

238 Suras IX. 115, XXVI. 86-104, LX. 4. Sunna

239 Suras II. 260, XXI. 69-74, XXIX. 23-27, XXXVII. 95-9

240 Midrash Rabba sobre Génesis, párr. 38.

241 Abulfeda *(Hist. Anteislamica,* p. 20) dice: "Azar el padre de Abraham hizo ídolos y los sirvió y ordenó a Abraham que los vendiera, pero Abraham dijo: '¿Quién compraría eso que le daña y no le hace ningún bien?' "

242 Capítulo IX. 115.

243 Midrash Rabba sobre Génesis, párr. 38.

244 Sanedrín 104 .

245 Capítulo II. 128,

246 Suras XXI. 71, XXIX. 25.

247 Capítulo XXVI. 88-1

248 Capítulo XXIX. 17-2

249 Compárese arriba con Noé.

250 suras II. 260, XXVI. 81.

251 Baidhawi dice en Sura II. 262: “Se dice que, después de que Nimrod había dicho: 'Yo hago vivir y yo mato' (II. 260), Abraham respondió: 'La reanimación se produce por el retorno del espíritu al cuerpo'. Nimrod respondió: '¿Has visto eso?' Abraham no pudo responder afirmativamente y tuvo que pasar a otro argumento. En este punto oró al Señor para que le diera alguna revelación, a fin de que su mente pudiera estar tranquila acerca de una respuesta a esta pregunta, si se le hacía nuevamente.”

252 Génesis xv. 9. ss.

253 Sura II. 262.

254 Sura VI. 74.

255 Señalado por Maracc. Prodr., iv. 90.

256 Según el Tarikh Muntakhab, Azar era el padre de Tharah (D'Herbelot, Bib. *Orient.,* bajo Abraham, p. 11).

257 Vídeo Maracc. en el pasaje.

258 Capítulo XI. 72. Elpherar comenta: "Por mensajeros se refiere a ángeles".

259 Génesis xviii. Capítulos XI. 72-79, XV. 51-61, XXIX. 30-32, LI. 24-3

260 Qiddushin

261 Baba Tabla 86. 2.

262 Capítulo XV. 54 y sigs.

263 Génesis xvii. 17.

264 Capítulo XI. 74.

265 A esto se hace referencia en términos generales en el Capítulo II. 118; cf. Mishná Aboth, v. 3.

266 Capítulo XXXVII. 99-114.

267 Capítulo XXXVII. 112, 113.

268 Capítulo XI. 74; cf. Otros dos pasajes, Capítulo XXXVII. 99 y

269 Suras VII. 78-83, XI. 79-85, XV. 61-78, XXII. 43, XXVI. 160-176, XXVII. 55-60, XXIX. 27-35, XXXVII. 133-137, LIV. 33-3

270 Compárese especialmente el Capítulo XXIX. 27-3

271 Suras XXIX. 31, XV. 60.

272 Sura LXVI. 10.

273 Sura XXV. 42 y otros pasajes.

274 Sura XXVI. 164.

275 Sobre el pasaje citado arriba (Sura XXXVII. 101) Elpherar observa lo siguiente: “Los sabios entre los musulmanes están divididos acerca del muchacho que Abraham recibió la orden de sacrificar; mientras que la gente del Libro de ambos lados (judíos y cristianos) está de acuerdo en que era Isaac, y la gente común está de acuerdo con ellos”. A continuación se citan muchos comentaristas que también comparten esta opinión. “Sin embargo, otros dicen que era Ismael”, y para esta opinión no se citan las autoridades:

“Ambas opiniones están apoyadas por las palabras de Muhammad. Aquellos que sostienen que Isaac fue el sacrificado lo prueban con la Sura XXXVII. 99: “Le trajimos la alegre noticia de que tendría un hijo manso”. Y cuando creció, entonces Dios ordenó a Abraham que ofreciera a quien se le había anunciado. Pero no leemos en el Corán que le fuera predicho otro hijo además de Isaac, como está escrito en la Sura titulada Hud: “Y le anunciamos a Isaac” (Sura XI. 74). Sin embargo, quienes sostienen que Ismael fue el sacrificado lo prueban por el hecho de que el anuncio de Isaac viene después de la finalización de la historia del sacrificio, cuando leemos por primera vez: “Y le alegramos con la promesa de Isaac, un profeta justo” (Sura XXXVII. 112). Esto demuestra que la persona sacrificada era otra que Isaac (la misma opinión la da en detalle Jalalud-din, citado por Maracc). Además se dice en la Sura Hud (XI. 74): “Le prometimos a Isaac y después al hijo de Isaac, Jacob. Así como había anunciado a Isaac, también le anunció al hijo de Isaac, Jacob”. ¿Cómo pudo entonces haber ordenado el sacrificio de Isaac, cuando había prometido descendencia a través de él?” Esta última prueba no debe ser considerada muy importante, pues entonces habría que explicar una contradicción similar en las Sagradas Escrituras en el caso de Génesis, 21:12, y Génesis, 22. Más allá de la primera prueba aducida, no hay necesidad ni de este argumento, ni de otro argumento más que se cita inmediatamente después en el comentario, a saber, que los cuernos del carnero se conservan en La Meca, la morada de Ismael. Se habrá notado que en el texto he decidido independientemente a favor de la opinión de que Mahoma creía que fue Ismael cuyo sacrificio fue ordenado por Dios.

Sin duda, todas las autoridades árabes habrían llegado a la misma conclusión si los judíos y los cristianos no hubieran expresado su opinión tan decididamente a favor de Isaac (en la que fueron seguidos por la gente común). Este hecho impidió a muchos considerar el texto del Corán con suficiente imparcialidad, y por lo tanto los llevó a abandonar la verdadera opinión de Mahoma. El método por el cual estos intentaron debilitar la prueba de la opinión contraria se desprende claramente del comentario de Elpherar sobre la Sura XXXVII. 112: “Quien considera que Ismael fue el sacrificado explica que fue después de este evento que Isaac fue prometido un profeta a Abraham como recompensa por su obediencia; quien considera que Isaac fue el sacrificado explica que fue solo el don profético de Isaac lo que fue anunciado a Abraham. Akhrama en nombre de Ibn 'Abbás explica que Isaac fue anunciado a su padre dos veces, una antes de su nacimiento y otra al

obtener el don profético". En el versículo siguiente, que confirma nuestra opinión con más fuerza, Elpherar da una explicación errónea de una parte del versículo y guarda un silencio significativo sobre el resto. En las leyendas del Islam, casi sin excepción se habla de Isaac como el que fue llevado al sacrificio. Así también en Elpherar sobre la Sura XII. 36, donde José relata su historia a sus compañeros de prisión, y sobre la Sura XII. 86, donde se menciona una carta escrita por Jacob al rey que tenía a su hijo en prisión. Aquí siempre se llama a Isaac "el sacrificado de Dios". Y cuando Jacob, en el transcurso de la carta (según la versión del Sepher Hayyashar) alude a la protección especial de Dios de la que disfrutaba su familia, dice: "En cuanto a mi padre, sus manos y sus pies estaban atados y el cuchillo fue puesto en su garganta, pero Dios lo rescató". Compárese con Abulfeda, *Hist. Anteislamica,* p. 22.

276 Capítulo XIX. 55, 56, XXI. 85 , 86 .

277 Capítulo II. 130, 134, III. 77, VI. 86, XXXVIII. 48.

278 Capítulo XIV 41.

279 Capítulo II. 119.

280 Mediados. Casarse. sobre Génesis, párr. 38.

281 Baba Bathra 16.

282 Capítulo II. 127.

283 Capítulo XI. 74.

284 Los comentaristas árabes, que no entenderán estas palabras como las entendemos nosotros, se ven obligados a buscar otras razones para la alusión inadecuada a Jacob. Así, Elpherar dice: “Se le anunció que viviría hasta que viera al hijo de su hijo”.

285 Suras VI. 84, XIX. 50, XXI. 72, XXIX. 26.

286 Sunna 398 y 400.

287 Sura XII. 6, 38.

288 Sura II. 127.

289 Sobre la Sura XII. 4. Véase de Sacy, *Anthologie Grammaticale,* 125.

290 Elpherar tiene casi las mismas palabras, pero añadiendo una larga cadena de tradiciones.

291 Suras III. 87.

292 Israel es *Jacob,* Baidhawi.

293 Génesis xxxii. 33.

294 Capítulo II. 126-2

295 Compárese quizás con Génesis xviii. 19.

296 Midr. Rab. sobre Génesis, párr. 98, y sobre Deuteronomio, párr. 2.

297 Génesis xxi. 2.

298 Deuteronomio vi. 4.

299 Comp. las dos recensiones del Targum de Jerusalén sobre Deuteronomio vi. 4; también Tratado Pesajim, pág. 56.

300 Capítulo XL. 36.

301 Capítulo XII. 4-108.

302 Génesis xxxvii. 9-36 y capítulos xxxix al xlvi.

303 Capítulo XII. 24.

304 Génesis xxxix. 11.

305 Sotá xxxvi. 2.

306 Elpherar en su comentario sobre el versículo citado da algunos de estos detalles: “Se dice con autoridad de Ben 'Abbas que él dijo que se había desabrochado el cinturón y se había acercado a ella con un propósito pecaminoso.

“Ketada y la mayor parte de los comentaristas dicen que vio la forma de Jacob, quien dijo: “Oh José, aunque tu nombre está escrito entre los profetas, te comportas como los necios”.

307 Elpherar en xii. 31, concordando con el Sepher Hayyashar, da, contrariamente a la interpretación forzada de Wahl, el significado correcto como sigue:

“Se cortaban con el cuchillo que tenían en la mano, pensando que cortaban la naranja, pero no sentían el dolor a causa de su absorción en la contemplación de José”.

308 Una alusión a esta fábula se encuentra en un pasaje del Midrash Abhkir citado en el Midr. Yalkut, capítulo 146.

309 Sura XII. 25.

310 Sura XII. 26.

311 Así también Elpherar.

312 Sura XII. 42.

313 Midr. Rabbah sobre Génesis, párrafo 89.

314 Proverbios xiv. 23.

315 Génesis xl. 14.

316 Génesis xli. 1.

317 Elpherar cuenta lo siguiente: “Se dice que el mayordomo no se acordó de mencionar a José al rey. El significado virtual de esto es que Satanás le hizo olvidar la mención de él a su Señor (Faraón). Pero Ben 'Abbas y la mayoría de las autoridades posteriores a él dicen que Satanás hizo que José olvidara el recuerdo de su Señor, de modo que buscó ayuda fuera de Él y protección de una criatura, y esta fue una omisión a la que Satanás tentó a José”. Luego cita muchos otros pasajes que presentan este paso de José como pecaminoso.

318 Sura XII. 67.

319 Midr. Rabbah sobre Génesis, párrafo 91.

320 La misma razón la dan tanto los comentaristas árabes como el Midrash (cf. Elpherar sobre el versículo “Por temor a las miradas envidiosas”, que los antiguos consideraban de consecuencias muy desastrosas).

321 Sura XII. 77.

322 Rab. Medio, párrafo 92.

323 Génesis xxi. 19. Los comentaristas árabes dan los relatos más variados. Uno de ellos confirma nuestra opinión de que se trata de una confusión errónea con Raquel, a saber, lo siguiente en Elpherar: “Sa'id Ben Jubair y Ketada dicen que su abuelo, el padre de su madre, tenía una imagen a la que adoraba. La robó en secreto”.

324 Sura XII. 86, 97.

325 Pirke Rabí Eliezer, sec.

326 Mediados. Lo mismo citado en Mid. Yalkut, capítulo

327 Génesis xxxvii. 35.

328 Capítulo XII. 69.

329 Capítulo XII. 11 y sigs.

330 Génesis xxxvii. 13 y sigs.

331 Génesis xxxvii. 24.

332 Capítulo XII. 47,

333 Génesis xli. 14 y sigs.

334 Capítulo XII. 84, 93, 96. Cfr. Génesis xviii. 10.

335 Sura XII. 100, 101.

336 Génesis xxxv. 18 y sigs.

337 Sura XII. 4. Cfr. Génesis xxxvii. 10.

338 Sobre la Sura XII. 4. De Sacy, *Ant. Grama,* pág. 127.

339 Sura XII. 100.

340 Los comentaristas árabes, que son plenamente conscientes de esta inconveniencia, la justifican con gran habilidad diciendo que José hizo esta

digresión porque le apenaba verse obligado a predecir el mal a uno de sus compañeros de prisión. Elpherar comenta el versículo 37 de la siguiente manera:

"Después de que le contaron el sueño, no quiso darles la explicación que le habían pedido, porque vio en él algo que sería desagradable para uno de ellos. Por eso, dejó de lado la pregunta y comenzó un discurso diferente, en el que les enseñó acerca del don de hacer milagros y los exhortó a creer en la unidad de Dios."

341 Suras XX. 37-44, XXVIII. 2-29.

342 Suras XX. 8-37, 44-51, XXVI. 9-17, XXVIII. 29-36, LXXIX. 15-20.

343 Suras VII. 101-25, X. 76-90, XI. 99-102, XX. 50-79, XXIII. 47-51, XXVI. 15-52, XXVII. 13-15, XXVIII, 36-40, XL. 24-49, XLIII. 45-54, LXXIX. 20-27.

344 Suras II. 46-47, VII. 127-39, X. 90-93, XX. 79-82, XXVI. 52-69, XXVIII. 40-43, XLIII. 55.

345 Suras II. 57, VII. 160.

346 Sura VII. 142 y 149. Sobre el primer pasaje Elpherar dice: "Ben 'Abbas dice que por Alwah se refiere a la Torá"; y sobre el segundo pasaje dice más correctamente: "¿En qué está la Torá?".

347 Suras VII. 135-47, 170, II. 52-55, 60, 87, IV 152. En el Corán, el monte Sinaí nunca se menciona en relación con la promulgación de la ley, aunque así

lo mencionan los comentaristas, por ejemplo, Elpherar en VII. 140. Pero no era desconocido para Mahoma, ya que se menciona en otras ocasiones. Así, se utiliza como juramento en Sura XCV. 2. De nuevo se menciona en el relato de la creación del olivo (Sura XXIII. 20), en cuyo pasaje los comentaristas citados por Elpherar toman el nombre como una denominación. Entre muchas explicaciones divergentes se aduce una que me parece correcta, a saber: "Se dice que en siríaco significa un lugar densamente plantado de árboles". Es de notar que aquellos mencionados arriba que toman Sinaí como denominación no lo consideran idéntico a la montaña en la que Moisés recibió la ley, identificación que es meramente citada como una posible visión: “Ben Zaid dice que esta es la montaña desde la cual se dirigió a Moisés”.

D'Herbelot *(Biblio. Orient* bajo Sina, p. 793) dice: “Los árabes a veces llaman a esta montaña Sinaini (que sin embargo debería ser Sinani) con referencias a sus dos picos Horeb y Sina; de esta manera Sinina podría quizás tomarse como el genitivo de la palabra árabe Sinuna.

348 Suras 11. 48-52, 87, VII. 148-55, XX. 82-99.

349 Sura VII. 154.

350 Sura V. 23-29.

351 Sura XXVIII. 76-88.

352 Sura XVIII. 59-81.

353 Suras XXVIII. 5, 7, 38, XXIX. 38, XL. 25.

354 Suras XXIX. 38, XL. 25.

355 Midr. Rabb. sobre Números, párr. 14.

356 Compárese con McCarthy en De Sacy's *Crest. Árabe.,* pág. 143, línea 9 de la primera edición.

357 Capítulo XXVIII. 5.

358 Pirke Rabino Eliezer, sec.

359 Capítulo XXVIII. 8.

360 Capítulo LXVI. 11.

361 Éxodo ii. 5.

362 1 Crón. IV. 18.

363 Éxodo ii. 7.

364 Sotá 12,

365 Hay una alusión a esto también en el Capítulo XXVIII. 11.

366 Suras XXVI. 19, XXVIII. 14.

367 Midr. Rabb. sobre el Éxodo, por. 5.

368 Capítulo XXVIII. 17 y sigs.

369 Capítulo XXVIII. 19.

370 Capítulo XXVIII. 23.

371 Éxodo ii. 16.

372 Éxodo iii.

373 Capítulo XXVIII. 29.

374 Capítulo XXVI. 17 y siguientes

375 Éxodo ii. 23, iv. 19.

376 Midr. Rabb. sobre el Éxodo, para. 1.

377 Éxodo ii. 23.

378 Midr. Rabb. sobre el Éxodo, para. 5.

379 Según Midr. Rabb. en Éxodo, párrafo 1, Datán y Abiram fueron los dos contendientes, uno de los cuales reprochó a Moisés el asesinato del egipcio.

380 Suras VII. 108, XXVI. 32.

381 Éxodo vii. 8 y sigs.

382 Pirke Rabino Eliezer, sec.

383 Suras VII. 110, XXVI. 40.

384 Éxodo viii. 15.

385 Capítulo X. 83. El sufijo se refiere a Moisés, como lo citan algunos comentaristas árabes por Baidhawi (Henzii, *Fragm. Arab.,* p. 103) y por Elpherar.

386 Midr. Rabb. sobre el Éxodo, para. 5.

387 Suras XX. 74, XXVI. 48.

388 Midr. Yalkut, capítulo

389 Suras XXVI. 28, XXVIII. 38.

390 Midr. Rabb. sobre el Éxodo, por. 5.

391 Ezequiel, xxix. 3.

392 Capítulo XLIII. 50.

393 "Al-Hasan dice por mi orden."

394 Capítulo XL. 29 y siguientes

395 Midr. Rabba sobre el Éxodo, para. 1.

396 Suras XVII. 103, XXVII. 12.

397 Capítulo VII. 130.

398 Ej., en Salmos, cv. 28 y siguientes

399 Mencionado por primera vez en el v. 132.

400 Éxodo xiv. 10 y siguientes.

401 Sura XXVI. 61. y sigs.

402 SuraX.90ff.

403 Ningún comentarista árabe entre los citados en Elpherar parece haber tenido la menor sospecha de la explicación dada anteriormente, que se ajusta tan bien a las palabras; sin embargo, no es una cita desconocida para Baidhawi. Junto con otras explicaciones, da (Henzii, *Fragm. Arab.* , p. 201) lo siguiente: "Y hoy te salvaremos, es decir, te traeremos de regreso de donde tu pueblo está hundido, incluso de la profundidad del mar, y te pondremos en tierra firme". Y más adelante: "Con tu cuerpo, es decir, entero e ileso". Pero, por otro lado, las palabras "Para que seas una señal para aquellos que vendrán después de ti" son explicadas por él solo de la manera ordinaria, es decir, que él debería ser un horror y una advertencia para ellos.

404 Pirke Rabino Eliezer, Sección 43. Véase también Midrash sobre Salmos CVI y Midr. Yalkut, capítulo 238.

405 Éxodo v. 2.

406 Éxodo xv. 11.

407 Éxodo ix. 15.

408 Éxodo xvii. 6.

409 Éxodo xv. 27. Comp. también las dos recensiones del Targum de Jerusalén.

410 suras II. 60, 87, VII. 170.

411 Abodá Zará II. 2.

412 Capítulo II. 52 y siguientes, IV

413 Deuteronomio v. 24 (Heb. v. 21).

414 Cánticos v. 6.

415 Salmo xix. 8.

416 Capítulo VII. 150.

417 Sanedrín 5. Rashi hace el mismo comentario en Éxodo xxxii. 4.

418 Capítulo XX. 87 , 90 ,

419 Capítulo XX. 97. Compárese con el judío errante en la leyenda cristiana.

420 Jueces xvii.

421 Rashi sobre el Sanedrín

422 Cf. Ahmad Ben Idris en Hottinger's *Hist. Oriente* ., pág. 84.

423 Cf. Makarizi (en De Sacy, *árabe cristiano,* i. 113).

424 Suras VII. 147, XX. 90.

425 Éxodo xxxii. 24.

426 Pirke Rabino Eliezer, sec.

427 Capítulo VII. 159.

428 Éxodo xxxii. 26.

429 Pirke Rabino Eliezer, sec.

430 Capítulo XXVIII. 76.

431 Eclesiastés v. 12.

432 Capítulo XXXIII. 69.

433 Cfr. Abulfeda, *Hist. Antiislámico,* pág. 32.

434 Ver Números xvi. 4.

435 Sanedrín 110 .

436 Números xx. 29.

437 Números xvi. 48. (Hebreos xvii.13.)

438 Números xii. yo f

439 Capítulo XVIII. 59—81.

440 Zunz (*Die Gottesdienstlichen Vorträge der Juden, Historirch Entwickelt,* 8. 130 u. Anm. d.) ha señalado la fuente judía de esta historia, en la que se dice que el siervo de Dios según los árabes es Elías (cf. bajo Elias); sólo que, según la fuente judía, el viajero es R. Joshua ben Levi, un hombre que desempeña un papel principal en cuentos de maravillas y aventuras (cf. Zunz, pp. 140-41) y a quien esta aventura le conviene mucho más que a Moisés, que se encuentra en un plano demasiado alto. Podemos reconocer fácilmente, por lo tanto, el origen judío de esta leyenda, que ha sido embellecida a la manera del Corán.

441 Sura XVIII, 82 y siguientes

442 Éxodo xxxiv. 29 ss.

443 Números xix. 2 y sigs.

444 Capítulo 11. 63 y sigs.

445 Capítulo II. 67.

446 Deuteronomio xxi. 2 y sigs.

447 Capítulo II. 68.

448 Capítulo II. 63.

449 vídeo. Midr. Rabb. en Números, para. 19.

450 Baba Bathra,

451 Suras LXIV 12, VII. 138.

452 Cfr. Capítulo III. título y versículo 30 y siguientes; Capítulo XIX. particularmente el versículo 29; Capítulo LXVI. 12 y la Sunna

453 Sura 28 10.

454 Sura 28 28 y sigs.

455 Elpherar en la Sura XXVIII. 23.

456 *Historia. Anteirlamica,* pág. 30

457 Éxodo ii. 17.

458 Sura VII. 83-92, XI. 85-98, XXII. 43, 25 40, 26 176-92, XXIX. 35-36, 38. 12, L. 12-13.

459 Midr. Rabino en el Éxodo, prepárate 1.

460 Éxodo ii. 16.

461 Éxodo ii. 17.

462 Suras VII. 83, XI. 86.

463 Parece como si Mahoma hubiera confundido a los madianitas con los habitantes de Sodoma, a quienes los rabinos imputan tales cosas.

464 Sura XXIX. 35.

465 Sura XXVI. 180.

466 Sura XXVI. 186, 187.

467 Suras VII. 83, XI. 85, XXIX. 85, XXII. 43.

468 Suras VII. 83-92, XI. 85-98.

469 Está muy bien que Ahmad ben as-Salim (citado por Maracc. en Sura VII. 83) afirme que ésta es la opinión de "un montón de necios". Algunos consideran a Jetro como el padre de Shu'aib (como Elpherar en Sura VII. 83); otros, como su sobrino (cf. el pasaje citado arriba de Elpherar en Sura XXVIII. 23). La diferencia en los nombres confunde a los comentaristas, y también su ignorancia de la fuente de la que aquí, como a menudo, se basó Mahoma.

470 Que Moisés obtuvo el bastón de Jetro lo afirma también D'Herb., B. *O.* , bajo la palabra Shu'aib, pág. 722, según el punto de vista musulmán.

471 Por ejemplo, Sura XXVI. 176 y sigs.

472 Suras XXV. 40, L. 12.

473 Capítulo L.

474 Del Capítulo XXV 40.

475 Del Capítulo XXV. 40 (vídeo Maracc.).

476 Capítulo VII. 174-7

477 Capítulo II. 247.

478 Capítulo II. 247-53.

479 Samuel viii. 20.

480 Samuel x. 27.

481 Capítulo II. 249 debe entenderse así.

482 Jueces vii. 5 y siguientes

483 1 Samuel xiv. 24 y sigs.

484 *Tālūt* probablemente deriva de ti7la, ser alto.

485 1 Samuel ix. 2,x. 23.

486 Capítulo II. 248.

487 Capítulo XXXVIII. 16

488 Samuel XII. 1 y siguientes

489 Capítulo XXXVIII. 20-2

490 Capítulo XXXVIII. 23-2

491 Capítulo XXI. 78.

492 Suras XXI. 79, XXXIV 10, XXXVIII. 16-2

493 Capítulo XXI. 80.

494 Capítulo XXVII. 15.

495 Sunna 148.

496 Del Capítulo XXXVIII. 16.

497 Salmos cxix. 62.

498 Berajot.

499 Sura IV 161, XVII. 57.

500 Capítulo II. 61, IV. 50, V. 65, VII. 166.

501 Capítulo XXVII. 15, 16.

502 1 Reyes V.13.

503 Suras XXI. 81, 82, XXXIV. 11, 12, XXXVIII. 35-39.

504 Sobre Ester i. 2.

505 Eclesiastés ii. 8.

506 Sura XXVII. 20—46.

507 Segundo Targum sobre el Libro de Ester.

508 1 Reyes, x. 9.

509 Sura XXVII. 30.

510 Sura XXXIV 13. Cf. sobre este punto Gittin, 68.

511 Sura XXXVIII. 33-35.

512 Sanedrín 20.

513 1 Crónicas xxxix. 23.

514 Eclesiastés i. 3.

515 Eclesiastés ii. 10.

516 Cfr. también Midr. Rabba en Números par. 11; sobre los Cánticos iii. 4; y sobre Rut ii. 14.

517 Capítulo XXXVIII. 29-3

518 Sanedrín 21 .

519 Deuteronomio xvii. 16.

520 1 Reyes x. 29.

521 Capítulo II. 96.

522 Capítulo XXVII. 18-1

523 Proverbios vi. 6 y sigs.

524 Chullín 57. 2.

525 pág. 91.

526 *Ilyas:* Suras VI. 85, XXXVII. 123. En un lugar se le llama *Ilyasin* (Sura XXXVII. 80) debido a la rima. Entre otras opiniones, encontramos en Elpherar lo siguiente:

"Se dice que Ilyasin es un cambio dialéctico por Elyas, como Ism'ail por Ism'ain y Mikhayil por Mikhayin". Estos ejemplos son ciertamente inadecuados, porque en ellos el cambio es sólo de "I" a "n", mientras que aquí se produce la adición completa de la sílaba *in* . Los árabes, a pesar de la *sinina similar* mencionada antes, parecen rehuir de explicar esto como un cambio hecho deliberadamente a causa de la rima.

527 Sura XVIII. 59—82.

528 Suras VI. 86, X. 98, XXXVII. 139, XXI. 87, LXVIII. 48.

529 Suras X. 98, XXI. 87-88, XXXVII. 139—19, LXVIII. 48-51.

530 Suras XXI. 83-84, XXXVIII. 40—45.

531 Sura LXXXV 4 y siguientes.

532 Daniel iii. 8 y sigs.

533 El comentarista árabe Muqatil (citado por Elpherar) da una indicación de que este pasaje se refiere a esta circunstancia, al afirmar que de hecho había tres "pueblos del pozo ardiente de fuego"; y de los pozos uno estaba en *Fars,* es decir, Persia, y de hecho bajo Nabucodonosor; pero añade:

"Dios no reveló nada en la Sura sobre este o sobre el otro evento que tuvo lugar en Siria, sino sólo sobre el que tuvo lugar bajo Dhu-nawas. Pero esta indicación es suficiente para fortalecer nuestra opinión."

534 Ezequiel xxxvii.

535 Sura II. 244.

536 Los comentaristas árabes saben de esto sólo vagamente, pues Ismail Ben 'Ali afirma en nombre de Ibn Talib que este evento tuvo lugar en el tiempo del Juez (?), es decir, Ezequiel, quien vino después del hijo de Caleb, en este cargo. (Maracc. Prodr. IV. 83.)

537 Sanedrín. 92.

538 Sura XXV. 47—48

539 2 Reyes XX. 9—12.

540 Sura IX. 30. Sunna, 462.

En D'Herbelot (bajo la palabra “Ozair”, p. 691) se aportan muchas aportaciones de comentaristas e historiadores musulmanes para explicar este pasaje, que sin embargo, en armonía con el Talmud, sólo afirma la renovación de la ley por parte de Esdras.

541 Sanedrín 21. 2.

542 *Pinchar.* IV. 85.

543 Capítulo II. 261.

544 Nehemías ii. 12 y sigs.

545 Capítulo VI. 86, XXXVIII. 48.

546 Capítulo XXI. 85, XXXVIII. 48.

547 1 Reyes xviii, 4.

548 *Descripción de viaje* II, 265.

549 Según Khondemir (D'Herbelot, *Bibl. Orient.,* bajo Eliseo ben Akhthob) Dhu'l-Kifl era un seguidor de Eliseo, pero Abdías era contemporáneo de Elías.

550 Pocock, *Our Misc.,* cap. 9, pág. 369.

551 Capítulo V.85.

552 Suras II. 58, v.

553 Capítulo V.

554 Suras II. 88, LXII. 6.

555 Capítulo IX. 30. Sunna

556 Capítulo II. 128,

557 Capítulo II. 73 y otros pasajes.

558 Sunna 70 y siguientes.

559 Sunna 97 y siguientes.

560 Capítulo II. 183.

561 Capítulo II. 229 y sigs.

562 Capítulo II. 230.

563 Deuteronomio xxiv. 1 taza

564 Sunna 460 .

565 Capítulo II. 223.

566 Capítulo IV. 158.

567 Mateo xix. 8.

568 Sura III. 44, 87, IV. 158, vol. 89, 90.

569 Sura V. 4, VI. 146, XVI. 116.

570 Hechos xv. 19–28.

571 Capítulo VI. 147.

572 Levítico xi. 3, 7, 27 y ss. y 39 y ss.

573 Capítulo V. 49.

574 Éxodo xxi. 23 y sigs.

575 Mishná Padre, Joven viii. 1.

Capítulo 12: Las fuentes del Islam

1 Capítulo 1 xxxv. 21; vi. 19.

2 S. xcvii. 1. Enviado, pues, como dicen, al cielo más bajo, y desde allí por medio de Gabriel se comunicó al Profeta, poco a poco, según lo requería la ocasión.

3 "¿Qué pensáis de Allat y al-Uzza y Monat, el otro tercio? ... No son más que nombres vacíos que vosotros y vuestros padres habéis llamado diosas". S. liii. 19.

4 La historia surge del extraño error de Ur de los caldeos (Gén. xv. 7) al usar la misma palabra que significa horno o fuego.

Vale la pena que quien no esté familiarizado con el Corán lea esto en profundidad, tal como aparece en la Sura XVIII:8-24 .

6 La hermana de Aarón, María, es curiosamente confundida con María del Evangelio.

7 S. iii. 41; v. 19.

8 S. v. 121.

9 S. I xi. 6.

10 S. iv. 156.

11 S. xlii. 16; ci. 5 y 6: “El que tiene una balanza pesada vivirá en el placer; pero el que tiene una balanza liviana, su morada será el fuego del infierno”.

12 S. xvi. 103: “Dicen que cierto hombre le enseña; pero la lengua de aquel a quien mencionan es extranjera, mientras que este es árabe simple”—¡difícilmente una respuesta pertinente!

13 Sin embargo, me entero por el autor que él no es de esta opinión, sino que piensa que los originales, en cualquier idioma, antiguo o difícil de descifrar y entender, deberían imprimirse íntegramente, pues de lo contrario el orientalista sospecharía que la traducción es una invención del autor; o si no están en el texto de la obra, podrían, piensa él, litografiarse y colocarse al final del volumen.

14 Véase también sura vi. 19 y xcvii. 1. También Ibn Jaldún, i. 194 y ii. 458.

15 Job xxxi. 26-28.

16 Libro iii. 8.

17 A esto responde el Corán, sura L. 14: "¿Acaso nuestro poder se agota con la primera creación? Porque éstos están perplejos en cuanto a una primera creación".

18 Nuestro autor señala sucintamente que los musulmanes de hoy que buscan el perdón a través de la intercesión de sus hombres santos son tan politeístas como lo eran aquellos antiguos árabes.

19 Algunos dicen que había 360 alrededor de la Kaaba, pero Ibn Ishaq sólo cita autoridades sobre quince generaciones de idólatras antes de la época del Profeta.

20 Los dos pasajes citados por nuestro autor del *Sabaa Mu'allaqat* contienen varios versículos, más o menos similares a los siguientes textos del Corán: sura liv.1, xxix.31 y 46, xxxvii.69, xxi.96, xciii.1; este último: "Al resplandor de

la mañana; *y al oscurecerse la noche".* Los pasajes señalados son los mismos en ambos, con ocasionales diferencias verbales.

21 Lo que sigue es de Abul Feda, quien cita a Abu Isa al-Maghrabi.

22 Sura VII. 156. La palabra que se usa para analfabeto es *Ummy.* La opinión de R. Geiger es que esta palabra tiene un significado completamente diferente, a saber, que Mahoma sostenía que pertenecía a la *Ummat* o pueblo árabe, y no *ajemy* o no árabe, como se consideraría que lo es un judío. Pero dado que la palabra ha sido universalmente aceptada como alguien sin letras (que no sabe leer), creo que debemos aceptar esa interpretación. Sin embargo, no tiene mucha importancia en el presente argumento.

23 Targum de Jonatán ben Uzías; también Targum de Jerusalén. En árabe, Caín es llamado Cabil.

24 Génesis 1 :1 IV. 10, "Sangre" en el margen de sangre.

25 Capítulo ii. 260, vi. 74-84, xxi. 52-72, xix. 42-50, xxvi. 69-79, xxxix. 15, 16, xxxvii. 81-95, xiii. 25-27, Ix. 4 y otros pasajes.

26 Como los *Quissas al-Anbiya* y *Araish al-Majalis.*

27 *Historia antigua de Mukhtasar y Akhbar il Bashar.*

28 Capítulo vi. 76, etc.; todo lo que aparece en el Corán hasta ahora está en cursiva; y así sucesivamente en las dos páginas siguientes.

29 Capítulo vi. 80-8

30 Sura xix. 40.

31 Sura xxvi. 75-77.

32 Sura ii. 260.

33 Sura ii. 260.

34 xxxvii.90.

35 Aquí se cita el texto: “Los hizo pedazos a todos, excepto al más grande, para que le echaran la culpa” (sura xxi. 59).

36 Aquí se cita a Cotada y al-Sidy; y se añade de al-Dzahhak: “Tal vez puedan dar evidencia de lo que deberíamos hacer y castigarlo”.

37 Aquí se añade una nota al siguiente significado: Muhammad señaló que Abraham en total dijo tres mentiras, todas en nombre del Señor, a saber: “Estoy enfermo”; “el grande ha hecho esto”; y lo que le dijo al rey respecto a Sara: “Ella es mi hermana”.

38 En las últimas páginas, las citas del Corán son todas de las suras XXI y XXXVII, y los versículos, al ser tan numerosos y separados, no están numerados en detalle; pero se los encontrará en los pasajes que siguen al versículo 52 de la primera y al versículo 84 de la segunda sura. Los pasajes del Corán están impresos en cursiva.

39 Sura vi. 74.

40 Igual que la ciudad actual, Mugheyr.

41 Jonatán ben Uziel.

42 Sura xxvii. 20-45.

43 Véase también 2 Crónicas ix. 1-9.

44 Que significa “dama y damas”, en Eclesiastés ii. 8.

45 Sura ii. 96.

46 Tapa 44.

47 El origen del nombre se remonta aún más al este, a los antiguos dioses del viento sánscritos, los *Maruts.*

48 Se reproduce aquí el texto babilónico original, como lo hace el autor en la mayoría de las citas originales. También se ofrece una traducción fiel, pero sólo se intenta transmitir el sentido general.

49 Génesis 6, 2 y 4: "Vieron los hijos de Dios que las hijas de los hombres eran hermosas, y tomaron para sí mujeres de todas las que escogieron... Había gigantes en aquellos días... cuando los hijos de Dios se unieron a las hijas de los hombres, y ellas les engendraron hijos, los cuales se convirtieron en los valientes que desde la antigüedad fueron varones de renombre". Los "hijos de Dios", según nuestro autor, significan hombres justos de la estirpe de Set. El comentarista citado es Jonatán, hijo de Uziel. Existe una historia sánscrita de la ascensión similar de dos ángeles y una Houri como Zohra, de la que posiblemente los armenios hayan tomado su relato; y de esta fuente idólatra sin duda la recibieron los judíos, y de ellos, los musulmanes.

50 El término *Nefilim,* es decir, personas que cayeron sobre los desamparados que los rodeaban y cometieron violencia y opresión en la tierra.

51 Sura ii. 96.

52 Del relato judío de Abodah Sarah.

53 Sura xx. 90.

54 Pirke Rabino Eleazer.

55 Sin duda el Profeta pensó que los judíos decían “Sameri” (samaritano) cuando decían “Sammael”. Consideraban a Sammael como el ángel de la muerte.

56 Sura ii. 28; iv. 152.

57 Como, por ejemplo, el Jardín del Edén, *taghut, furqan, sakina,* tabut, *bibr,* etc., todos ellos de una u otra de las lenguas hebrea, siríaca o caldea.

58 Capítulo XV. 44; xvii. 46. Libros judíos, Hagigah y Zohar.

59 Sura xv. 17 y 34; xxxvii. 7; lxvii. 5.

60 Mishná Berajot.

61 Mateo. vi. 5.

62 Capítulo lxxxv. 21 y 22.

63 *Qissas al-Anbia.*

64 Éxodo xxiv. 12; 1 Reyes viii. 9; Hebreos ix. 3, 4.

65 De Pirke Aboth, v. 6.

66 *Araish al-Majalis.*

67 Sura xviii. 8-26: ¿No consideras que los compañeros de la caverna y al-Rakim fueron uno de nuestros signos y un gran milagro? Cuando los jóvenes se refugiaron en la caverna, dijeron: «¡Oh Señor, concédenos misericordia de Tu presencia y dispone nuestro asunto para que tenga un resultado justo!» Por eso les golpeamos las orejas y durmieron en la caverna durante muchos años; luego los despertamos... Te relataremos su historia con la verdad. Eran jóvenes que habían creído en su Señor; y los habíamos instruido abundantemente; y fortalecimos sus corazones con constancia cuando comparecieron ante el juez; y dijeron: «Nuestro Señor es el Señor del cielo y de la tierra; de ninguna manera invocaremos a otro dios fuera de Él; "Entonces, sin duda, cometeríamos un derroche...". Y se dijeron unos a otros: "Cuando os apartéis de ellos y de lo que ellos adoran en lugar de Dios, huid a la cueva: vuestro Señor derramará sobre vosotros abundantemente su misericordia y hará que vuestros negocios sean provechosos". Y podrías haber visto al sol, cuando salió, descender de su cueva hacia la derecha, y cuando se puso, dejarlos a la izquierda; y ellos estaban en la parte espaciosa de la cueva. Éste era uno de los signos de Dios... Y habrías pensado que estaban despiertos, mientras dormían; pero les hicimos girar a la derecha y a la izquierda. Y su perro estiró sus patas delanteras en la boca de la cueva; si hubieras llegado de repente a ellos, en verdad habrías dado la espalda y huido de ellos, y te habrías llenado de miedo al verlos. Y así los despertamos de su sueño, para que se preguntaran unos a otros. Uno de ellos dijo: "¿Cuánto tiempo lleváis aquí?". Respondieron: "Llevamos un día o parte del día". Otros dijeron: "Vuestro Señor sabe mejor que nadie cuánto tiempo lleváis aquí. Y ahora enviad a uno de vosotros con este dinero a la ciudad y que vea quién de sus habitantes tiene la comida mejor y más barata, y que os traiga provisiones de su parte; que se comporte con cautela y que no os descubra a nadie. En verdad, si se presentan contra vosotros, os apedrearán o os obligarán a volver a su religión; y entonces no prosperaréis para siempre". Así pues, informamos

a su gente de lo que les había sucedido... Y dijeron: “Erigid una capilla sobre ellos; su Señor sabe mejor que nadie su condición... Algunos dicen que los durmientes eran tres, y su perro era el cuarto; otros dicen que eran cinco, y su perro el sexto, adivinando un asunto secreto; y otros dicen que eran siete y su perro el octavo. Di: “Mi Señor sabe mejor que nadie su número; nadie los conocerá excepto unos pocos”. Por tanto, no discutáis sobre ellos, a menos que sea una disputa clara, y no preguntéis a nadie (de los cristianos) acerca de ellos... Y permanecieron en su cueva trescientos nueve años más.

68 “Historia de los mártires”, i. 95.

69 Sura xix. 28, 29.

70 Sura lxvi. 12 y iii. 31.

71 Sura xxv. 37.

72 Historia copta *de la Virgen* .

73 Historia del sueño de José.

74 Protoevangelio.

75 Protevangelio. ¡Es notable que tengamos la misma historia repetida en el *Rauzat al-Ahbab* en relación con el nacimiento del propio Mahoma!

76 Sura iii. 41 y 43.

77 Sura v. 119.

78 Mateo xxvi, 20-20; Marcos xiv, 17-25; Lucas xxvi, 14-17; Juan xiii, 1-30.

79 También es posible que el sueño de Pedro, en el que le enviaban comida en una sábana, haya originado la idea de que la mesa descendía del cielo. Sin embargo, no fue más que un sueño. Hechos 10:9-16.

80 Juan xiv. 16, 26, xv. 26, xvi. 7. Llamado también el *Faraclete.*

81 Nuestro autor lo ejemplifica con palabras que comienzan con dos letras árabes que suenan muy similares y que pueden confundirse una con la otra.

82 *Manes,* y por ende los maniqueos.

83 *Araish al-Majalis.*

84 El argumento podría haberse fortalecido con una referencia a Efesios 5:1-12, concerniente al matrimonio de Cristo y la Iglesia.

85 *Historia de José el Carpintero* .

86 Sura xxix. 57, y iii. 182.

87 *Qissas al-Anbia.*

88 Juan xiv. 30. Los musulmanes aplican el nombre “Príncipe del Mundo” a su Profeta, sin comprender su verdadero significado.

89 Marcos ix. 49; 1 Corintios iii. 13.

90 Mateo xix. 24; Marcos x. 25; Lucas xviii. 25.

91 Sura xxv. 6,7.

92 Sura lxviii. 15.

93 Sura xlv. 6, 7.

94 *Sirat al-Rasul.*

95 *Sirat* Ibn Hisham.

96 En cada subida se repite el mismo saludo, pero aquí se ha omitido en todos excepto en el primero.

97 Mishkat al-Masabih.

uno de los ángeles mencionados arriba guió a Arta hacia arriba, tal como se nos dice que Gabriel guió a Muhammad hacia arriba.

99 Esto se parece a un árbol llamado *Tuba* por los árabes , así como a un árbol maravilloso de los zoroastrianos, llamado de manera similar como si de él fluyera agua dulce.

100 El Targum de Jonatán.

101 Génesis ii. 8-17.

102 Suras 1v. 72; 1vi. 22.

103 El autor ofrece un interesante pasaje sobre la derivación del nombre Houri o *Huri,* de la palabra pahlavi *Hur* , o Sun, la misma que *Khur,* que todavía se usa en Persia con un significado similar. Los árabes, que no lo saben, atribuyen la palabra a *hur,* o de ojos negros.

104 *Zarrat y Kainat* . llamado en el Avesta *Fravashiyo.*

105 Es decir, victoria de Dios.

106 El *Bundahishnih,* cap. I. y II.

107 *Qissas al-Anbia.*

108 *Rauzat al-Ahbab.*

109 *Qissas al-Anbia.*

110 El Minukhirad, tan antiguo como los sasánidas.

111 Síht xix. 31-37.

112 *Deratir-i Asmani.*

113 Es difícil explicar en inglés cómo Chinavad se convirtió en *Sirat,* pero proviene del sonido variado de las letras: *la ch* se transformó en una *s aguda* .

114 *Dinkart,* un antiguo libro zoroástrico.

115 El *Dasatir-i Asmani.*

116 Se ha publicado tanto en el original como en la traducción dari.

117 Con excepción únicamente del noveno.

118 *Arte diminuto.*

119 *Rauzat al-Ahbab.*

120 *Sirat al-Rarul,* de Ibn Hisham e Ibn Ishaq.

121 *Sirat al-Rasul,* o Vida del Profeta.

122 Ibn Ishaq nos cuenta que Muhammad, aunque creía que tenía prohibido rezar por su propia madre, cuando una pariente de Zaid le preguntó si podía rezar por él, dijo: "Sí, porque él será resucitado como una comunidad religiosa separada en el último día".

123 Sura xxxiii. 37.

124 Sura v. 48, 50.

125 Génesis xvii. 19.

126 Génesis xxii. 18.

127 Juan viii. 56.

128 Gálatas iii. 16 y 29.

Capítulo 13: El fundamento judío del Islam

1 Formalmente estas palabras son dichas por el ángel Gabriel a Muhammad.

2 Véase Axel Moberg, *El libro de los himyaritas* (Lund, 1924).

3 Véanse las referencias en Horovitz, *Untersuchungen,* p. 129

4 Véase el *Zeitrchrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* vol. 41, pág. 720, y la *Enciclopedia* del *Islam,* sv "'Isa ̣".

5 Esta explicación es al menos tan antigua como el año 1861 (véase Rudolph, p. 67, nota 25). Véanse también las referencias en Horovitz, *Untersuchungen,* 128 y sig. Rudolph explicaría la supuesta asociación de Jesús con Moisés basándose en que Ambos fueron fundadores de la religión, pero Mahoma no consideraba a Moisés un *promotor de la religión,* sino un legislador, cosa que Jesús no era. Un argumento más plausible podría encontrarse en el simple hecho de que ambos eran miembros de la la familia de 'Imran.

6 Véase Lammens, *El árabe occidental antes de la Hégira,* p. 80, genial.

7 Esto se refiere a la admonición del Profeta de orar y (especialmente) recitar el Corán *por la noche* , probablemente el único momento en que la mayoría de sus conversos tenían la oportunidad de aprender el ritual prescrito para ellos. (La oración nocturna pronto fue reemplazada, por no ser ya necesaria, por el aumento en el número de oraciones diarias; véase la quinta conferencia). La necesidad de devociones privadas en la temporada nocturna siempre fue sentida por los especialmente devotos en Israel, desde el Salterio en adelante; e incluso los servicios públicos en ciertos momentos eran la regla en algunas comunidades judías medievales, como en Qairawan en la época de Hai Gaon (debo esta referencia al profesor Obermann). En *Berachoth* 14a (abajo) se elogia al devoto que pasa la noche leyendo la Torá. Mahoma había visto algo así en La Meca; véase Sura 3: 109, mencionado en la conferencia anterior. Sobre el tema general del ascetismo judío, véase especialmente Montgomery, "Ascetic Strains in Early Judaism", *Journal of Biblical Literature* , vol. 51 (1932), pp. 183-213.

8 Probablemente se debería exceptuar el ayuno del Ramadán, pero incluso esto no es en absoluto seguro.

9 Es decir, el Hiyaz.

10 La tradición musulmana ortodoxa, sin duda, suple esta carencia. Véase, por ejemplo, *Bokhari* II de Krehl, 78, más abajo.

11 *Bokhari,* ed. Krehl, II, 78, más abajo.

12 ¡ *Demasiado* benigno, como lo demostró el acontecimiento, para lograr que sus propios hijos siguieran el camino correcto!

13 En los textos orientales del Corán, esta palabra forma un solo versículo. En la edición de Fluegel, ocupa los versículos 31-34, en lo que se refiere a la palabra *huwa.*

14 Aquí, como en los ejemplos siguientes, me refiero a la *Geschichte de Nöldeke-Schwally* como la obra estándar y, con diferencia, la más influyente.

15 De ahí la asignación, ahora habitual, de la sura 98, claramente una composición mecana, al período de Medina.

16 Los intérpretes del Corán han postulado a menudo interpolaciones y transposiciones por no tener en cuenta plenamente los hábitos literarios muy particulares de Mahoma. Así, Nöldeke-Schwally, pág. 144, tendrá las palabras: "¡Así que no dudéis de encontraros con Él!" como interpolación, "da sie sich auf keine Weise in einen Zusammenhang bringen lassen" ["porque (las palabras) de ninguna manera encajan en el contexto"]. Las palabras se incluyen como resumen de la enseñanza de Moisés; y quienes oyeron al profeta *recitar* el pasaje no pueden haber tenido ninguna duda en cuanto a su significado.

17 Considero que la palabra *jebin* es una variación de *jebel* por el bien de la rima, de acuerdo con la licencia que Mahoma se permite en varios otros lugares de la parte antigua del Corán. El verbo *talla* se usa para "guiar" una bestia; véanse los diccionarios de Hava, Wahrmund y Dozy.

18 *Biblische Legenden der Muselmänner (1845)* de Weil contiene leyendas coránicas y otras de origen posterior. El Dr. Alexander Kohut publicó una traducción al inglés de varias de ellas, con notas, en el New York *Independent,*

8, 15, 22 y 29 de enero de 1891, bajo el título "Haggadic Elements in Arabic Legends" (Elementos hagádicos en las leyendas árabes).

19 Sobre el adorno judío y mahometano de la historia de José, véase especialmente Israel Schapiro, *Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans* (1907).

20 Sotá 36 b; Jer. Horayot 2, 46 d; Tanhuma wayyesheb, 9.

21 Según el Midrash judío, se trataba de un bebé en la cuna; Yashar, wayyesheb 86a-: 89a; véase la nota de Ginsberg en sus *Leyendas de los judíos.*

22 Yashar, lc, 87a—87b; Tanhuma wayyesheb, 5. El primero puede haber utilizado el Corán (Ginsberg).

23 Yalkut I, 146; Midrash Hag-Gadol (ed. Schechter), I, 590.

24 de febrero. Rab. 91, 6; Broncearse. B. I, 193 y siguientes, 195; Midrash Hag-Gadol I, 635.

25 de febrero. Rab. 102, 8; Broncearse. B, I 198; Midrash Hag-Gadol I, 653.

26 Observe también el uso de esta fórmula en 3:39 y 28:44, 46.

27 Omito las referencias que da Geiger, págs. 181-86.

28 Este episodio es probablemente una creación del propio Mahoma, basándose en lo que escuchó de Proverbios 6:6-8.

29 Por supuesto, Mahoma evita el número dado en la historia bíblica de Jacob.

30 Este curioso nombre, como ya se ha dicho (véase pág. 46), es fruto de una fácil lectura errónea del *Decino* escrito en escritura aramea.

31 Para la literatura que trata de estos antiguos cuentos populares y su uso en el Corán, véanse las notas en Nöldeke-Schwally, 140 y ss., y Horovitz, *Koranirche Untersuchtungen,* 141 y ss. Véase también lo que se dijo, en relación con la forma probable en que estas leyendas estaban disponibles en La Meca, en la segunda conferencia, pág. 36.

Capítulo 14: Análisis literario del Corán, el Tafsir y la Sira

1 John Wansbrough, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History* (Oxford: Oxford University Press, 1978), pp. 116-117; véase también su reseña de Patricia Crone y Michael Cook, *Hagarism. the Making of the Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977) en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* [en adelante, *BSOAS*] 41 (1978): 155-56. Otras reseñas interesantes de *Hagarism* son las de J. van Ess en *The Times Literary Supplement* del 8 de septiembre de 1978, pp. 997-98 y N. Daniels en *Journal of Semitic Studies* [en adelante, *JSS*] 24 (1979): 296-304. Cf. MA Cook, "The Origins of *Kalam* ", BSOAS 43 (1980): 32—43 para un buen ejemplo de lo que *se puede* demostrar con fuentes externas. Véase también Patricia Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), especialmente el capítulo 1; Michael Cook, Early *Muslim Dogma: A Source-Critical Study* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), y su *Muhammad* (Oxford: Oxford University Press, 1983).

2 El autor admite que este *sabab* no se encuentra en *el Ta'rikh de al-Tabari (véase nota 3 más abajo);* este hecho debería haber despertado la curiosidad del autor acerca de las cualidades literarias del material con el que estaba tratando. Cabe señalar a este respecto que al-Tabari reconoció de hecho la diferencia entre exégesis e historia.

3 Fred McGraw Donner, "Mecca's Food Supply and Muhammad's Boycott", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 20 (1977): 249-66; otro ejemplo ligeramente diferente se encuentra en Uri Rubin, "Abu Lahab and Su ra CXI", *BSOAS* 42 (1979): 13-28, esp. pp. 13-15. Sobre el *asba bal-nuzu l,* véase A. Rippin, "The exegetical genre *asba b-nuzu l:* a bibliographical and terminological survey", *BSOAS* 48/1 (1985).

4 *Estudios coránicos: fuentes y métodos de interpretación de las Escrituras* (Oxford: Oxford University Press, 1977). Las reseñas de *QS* son las siguientes: *Bibliotheca Orientalis* [en adelante BO] 35 (1978): 349—53 (van Ess); *BSOAS* 40 (1977): 609-12 (Ullendorf); *Islam* 55 (1978): 354-56 (Paret); *Revista de la Sociedad Oriental Americana* [*JAOS*] 100 (1980): 137-41 (Graham); *Jewish Quarterly Review* [*JQR*] 68 (1978): 18-84 (Nemoy); *Revista de la Royal Asiatic Society* [*JRAS*] (1978): 76-78 (Serjeant); *JSS* 24 (1979): 293-96 (Juynboll); *Mundo musulmán* [*MW*] 47 (1977): 306-307 (Boullata); *Revista de la Sociedad Morganland Alemana* [*ZDMG*] 128 (1978): 411 (Wagner); *Periódico de literatura teológica* 105 (1980): 1-19 (Rudolph).

5 Las principales revisiones de SM son las siguientes: BSOAS 43 (1980): 137-39 (van *Ess); Journal of the American Academy of Religion* [*JAAR*] 47 (1979): 459-60 (Martin); *JSS* 26 (1980): 121—23 (Rippin); *Der Islam* 57 (1980): 354-55 (Madelung); *BO* 37 (1981): 97-98 (Juynboll); *JRAS* (1980): 180-82 (Cook); ZDMG 130 (1980): 178 (Nagel).

6 Véase especialmente su reseña de Josef van Ess, *Anfange muslimischer* Theologie, *BSOAS* 43 (1980): 361-63.

7 Véase *SM* 58-59; Crone y Cook, *Hagarism,* págs. 17-18.

8 Un ejemplo serían los *tafsi ̣rs* atribuidos a al-Kalbi ̣y Muqa ̣til; por una variedad de razones que describe en QS, Wansbrough concluye que la forma en que se encuentran los textos hoy en día probablemente proviene de un período posterior a la fecha de los supuestos autores.

9 Algunos ejemplos serían *Fiqh Akbar I* y la *Risa ̣la* de al-Hasan al-Basri ̣; véase *QS* , 160-63.

10 Véase la reseña de Wansbrough de Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri* , *II, Qur'anic ̣Commentary and Tradition,* en *BSOAS* 31 (1968): 613-16; cf. A. Grohmann, "The Problem of Dating Early Qur'a ̣ns", *Der Islam* 33 (1957): 213-31; el objetivo de Grohmann, por supuesto, es enfatizar la dificultad que implica datar los manuscritos coránicos.

11 John Burton, *The Collection of the Qur'a ̣n* (Cambridge: Cambridge University Press, '977). Véase la reseña de Wansbrough en *BSOAS* 41 (1978): 370-71.

12 Thomas L. Thompson, *La historicidad de las narrativas patriarcales: la búsqueda del Abraham histórico* (Berlín y Nueva York: Walter de Gruyter, 1974), pág. 328.

13 HWF Saggs, *El encuentro con lo divino en Mesopotamia e Israel* (Londres: Athlone Press, 1978), págs. 65-66.

14 Véase la reseña de Wansbrough de la obra de Neusner *BSOAS* 39 (1976): 438-39 y 43 (1980): 591-92 y de los estudiantes de Neusner, *BSOAS* 41 (1978): 368-69 (Zahavy); 42 (1979): 140-41 (Green); 43 (1980): 592-93 (Gereboff). La obra más importante de Rudolf Bultmann es *The History of the Synoptic Tradition,* trad. John Marsh, 2.ª ed. (Oxford: Blackwell, 1968). Neusner ha publicado tanto que es prácticamente imposible seleccionar un solo escrito; su artículo, "The Study of Religion as the Study of Tradition in Judaism", en *Methodological Issues in Religious Studies* , ed. Robert D. Baird (Chico, Calif: New Horizons Press, 1975), págs. 31-48, es muy útil.

15 Por otra parte, el trabajo de Neusner parece implicar que cierta cantidad de información histórica es extraíble. Implícitamente, el debate gira en torno a cuestiones básicas de la teoría interpretativa, por ejemplo, HG Gadamer, *Trutb and Method* (Nueva York: Seabury, 1978) vs. ED Hirsch Jr., *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1967).

16 Joseph Schacht, "El estado actual de los estudios sobre derecho islámico", *Atti dei terzo Congresso di Studi Arabi* e *Islamici* (Nápoles: Instituto Universitario Orientale, 1967), pág. 622. Schacht concluye: "Tengo demasiada confianza en la competencia académica de los trabajadores del campo del derecho islámico, tanto abogados como orientalistas, como para considerar esto como algo más que una aberración pasajera". ¡Ojalá fuera cierto!

17 También por el deseo común (¿necesidad?) de proporcionar "finales", es decir, de eliminar la ambigüedad; véase F. Kermode, *The Genesis of Secrecy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979), capítulo 3; idem, *The Sense of an Ending* (Nueva York: Oxford University Press, 1967).

18 W M. Watt, "The Materials Used by Ibn Ishaq," en *Historians of the Middle East,* ed. Bernard Lewis y PM Holt (Londres y Nueva York: Oxford University Press, 1962), pp. 23-24. Watt cita a CH Becker (coincidiendo con Lammens): "... la *Sira* no es una fuente histórica independiente. "Es simplemente *haī th* — material organizado en orden biográfico" (p. 23) a lo que Watt replica: "Desde que Becker escribió, ha habido el importante trabajo de Joseph Schacht sobre *hadith legal....* El profesor Schacht sostiene que no fue hasta la época de al-Shāfi'ī (fallecido en 820) que se convirtió en la práctica regular que las reglas legales se justificaran por un *hadī th* que relata un dicho o acción de Mahoma.... Si esta teoría es correcta... entonces *los hadī th* tal como se encuentran en las colecciones canónicas no existían en la época de Ibn Ishāq (fallecido en 768)" (pp. 23-24). Por lo tanto, para Watt, la validez histórica del material de Ibn Ishāq está probada ya que fue escrito antes de la fabricación del *hadith legal.* Cf. P. Crone, *Slaves* on *Horses,* p. 211, nt. 88: "Watt se deshace de Schacht mediante la casuística".

19 Fuat Sezgin, *Gerchichte des arabirchen Schriftums* (Leiden: EJ Brill, 1967), vol. 1.

20 Nabia Abbott, *Estudios sobre papiros literarios árabes,* II, *Comentario y tradición coránica* (Chicago: University of Chicago Press, 1967); cf. la reseña de Wansbrough (nt. 10 supra).

21 Véase Sezgin, GAS 1:32; cf. A. Rippin, "Ibn 'Abbās's *Al-Lughāt fi'l-Quar'ān* " , *BSOAS* 44 (1981): 15-25; también "Al-Zuhrī, *naskh al-Qur'ān* y el problema de los primeros textos *tafsīr* " , BSOAS 47 (1984): 22-43, y Wansbrough, QS, capítulo 4.

22 Un ejemplo de dicha "evidencia adicional" aparece en QS y SM en la noción de "transferencia terminológica".

23 Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976), pág. 72; véase la reseña de la obra de Wansbrough, BSOAS 41 (1978): 156-57.

24 "Tradición religiosa islámica" en The Study of the Middle *East,* ed. L. Binder (Nueva York: Wiley, 1976), pág. 61. 1.

25 Específicamente *El Corán,* traducido, 2 vols. (Edimburgo: T & T. Clark, 1937-39), e Introducción al *Corán* (Edimburgo: University Press, 1963 [1953]).

26 Cf. la reseña de Serjeant sobre QS en *JRAS* (1978): 78, y también la reseña de van Ess en BO 35 (1978): 349.

27 El término no se utiliza como una forma de burla, sino como una descripción del método textual; véase James Barr, *Fundamentalism* (Filadelfia: Westminster Press, 1978), esp. pp. 11-89. Los estudios modernos sobre el Corán tratan ese libro como textualmente (si no teológicamente) inerrante y, más básicamente, carente de contradicciones. Este último punto no se ilustra mejor en ningún otro lugar que en los intentos de entender la oración y la limosna en el Corán en términos de una progresión histórica (¡reconstruible!); la visión alternativa de que los diversos pasajes sobre estos temas representan tradiciones variantes de diferentes comunidades localizadas que se han puesto en conjunción parece mucho más plausible a la luz de nuestro conocimiento de la tradición judeocristiana y su establecimiento. Pero afirmar esto es contradecir el enfoque occidental típico del Corán.

28 Véanse las bien redactadas declaraciones de Franz Rosenthal en la introducción a la reimpresión de Charles C. Torrey, *The Jewish Foundation of Islam* (Nueva York: KTAV, 1967 [1933]).

29 El énfasis de M. Hodgson en el trasfondo irano-semita de la cultura islámica puede resultar una honrosa excepción a esta afirmación general; véase Marshall GS Hodgson, *The Venture of Islam,* 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1974), esp. vol. 1.

30 Para estudios modernos sobre el sur de Arabia, véanse, por ejemplo, las siguientes obras recientes: Jacques Ryckmans, *Les inscriptions anciennes de l'Arabie du Sud: Points de vue et problèmes actuels* (Leiden: EJ Brill, 1973); y J. Pirenne, "La religion des Arabes préislamiques d'après trois sites rupestres et leurs inscriptions" en *Al-Bahit Festschrift Joseph Henninger zum 70 . Geburtstag am 12. Mai 1976* (St. Augustin bei Bonn: Anthropos-Instituts, 1976), págs. 177-217 y cf. el uso que Serjeant hace de tales obras en su reseña de *QS, JRAS* (1978): 76-77.

31 Adams, "Islamic Religion Tradition", en *The Study of the Middle East* (ver nota 24 supra), pág. 38.

32 Adams, p. 4o, en referencia al enfoque "irénico" de los estudios islámicos defendido por WC Smith.

33 Jane Smith, en "Islamic Understanding of the Afterlife" [trabajo presentado en el simposio sobre el Islam y la historia de las religiones (véase el prefacio del presente volumen)], señala directamente el problema de forma muy explícita, pero parece no ver la solución: "¿Hacer preguntas "equivocadas" significa necesariamente que las respuestas no estarán relacionadas con las verdades sobre la fe y la práctica musulmanas reales?" Si el estudio del Islam continúa enfrentándose en términos de "la fe y la práctica musulmanas reales", entonces el problema seguirá existiendo. Hay que preguntarse: "¿Es eso lo que buscamos?" "¿Estamos estudiando sociología o historia intelectual?" Podemos hacer cualquiera de las dos cosas, y ambas son sin duda

importantes, pero no se pueden hacer preguntas intelectuales e históricas a los datos sociológicos.

34 Véase SM 24-25; QS 1, 40-43, 47-48, 51-52, 57-58 así como el análisis del *tafsī r haggádico* en el capítulo 4 de QS que Wansbrough concibe como ilustrativo del punto (véase SM 24).

35 Geza Vermes, "Redemption and Genesis xxii—The Binding of Isaac and the Sacrifice of Jesus", en su *Scripture and Tradition in Judaism:* Haggadic *Studies,* 2d rev. ed. (Leiden: EJ Brill, 1973), pp. 193-227. Véase también PR Davies y BD Chilton, "The Aqedah: A Revised Tradition History", *Catholic Biblical Quarterly* 40 (2978): 514—46 **.**

36 Y esto incluiría a aquellos que intentan postular algún tipo de judaísmo y/o cristianismo aberrante conocido específicamente en Arabia.

37 Este procedimiento dentro de Qumrán está quizás enunciado con mayor claridad en Bleddyn J. Roberts, "Biblical Exegesis and Fulfillment in Qumran", en *Words and Meaning Essays Presented to David Winton Thomas,* ed. Peter R. Akroyd y Barnabas Lindars (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), pp. 195-207, aunque tal interpretación va en contra de la corriente principal de la erudición coránica donde predomina la tendencia a tratar de identificar personajes como el Sacerdote Malvado y el Maestro de la Justicia, como en, por ejemplo, Vermes (véase nt. 35 arriba). Véase también SM esp. 52-54.

38 Véase QS 49; SM 58, 139, donde la noción de la falta de escatología en la *Sira* indica una posición política segura.

39 “Una circunstancia histórica tan pública [como la aparición del Corán] no puede haber sido inventada”: véase la reseña de Serjeant sobre *QS* en *JRAS* (1978): 77. La noción de que una “conspiración” (!) está involucrada en tal reconstrucción histórica se convierte en un punto de encuentro para muchas objeciones; véase la reseña de N. Daniel sobre *Hagarism* en JSS 24 (1979): 296-304. Contrariamente a Daniel (p. 298), uno podría afirmar que cien años es mucho tiempo, especialmente cuando uno no está tratando con titulares de periódicos e imprentas sino con la aparición gradual de un texto primero dentro de un círculo selecto, luego en círculos cada vez más amplios. Uno podría señalar ejemplos similares de “conspiraciones” en la canonización de otras escrituras, por ejemplo la identificación de Juan el discípulo con el Evangelio de Juan en mucho menos de un siglo después de la aparición del texto. Además, como en tantas otras cosas, todo depende de qué conspiraciones nos gusten o no nos gusten; Serjeant dice de John Burton [*The Collection of the Qur'ān* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977)] que él “argumenta de manera mucho más convincente que las afirmaciones insostenibles de Wansbrough, que el texto consonántico del Corán que tenemos ante nosotros es la propia recensión del Profeta”, pero en el libro de Burton –si uno se molesta en leerlo con atención y no se deja llevar por su conclusión– hay una “conspiración” a la que también debería aplicarse la objeción de Serjeant a la teoría de Wansbrough. Pero obviamente las conclusiones son lo que cuenta para Serjeant, no el método por el cual se llega a ellas. (Véase su reseña de QS, *JRAS* [1978]. 76). Cf. también Angelika Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren* (Berlín y Nueva York: Walter de Gruyter, 1981) y mi reseña *BSOAS* 45 (1982): 149-50.

40 Véase, por ejemplo, Raphael Loewe, “Divine Frustration Exegetically Frustrated—Numbers 14: 34 *tenū'ātī* ”, en *Words and Meanings* , ed. Lindars y Akroyd, esp. págs. 137-38; G. Vermes, *Scripture and Tradition,* introducción.

41 La aparición histórica de “listas” exegéticas de pasajes de las Escrituras, ya sea de contradicciones escriturales (aparentes), aspectos semánticos o decisiones legales (véase QS, capítulo 4 para este tipo de listas) indican el surgimiento de un texto fijo de las Escrituras. Nótese la observación de MR Waldman en el capítulo 6 de este libro: “A medida que el Corán mismo se

convirtió en "listado", es decir, organizado en un orden fijo de acuerdo con algunos criterios fijos de listado, siguió naturalmente un listado adicional de los contenidos del Corán de acuerdo con otros principios de listado". Precisamente, Wansbrough diría tal vez; la evidencia más temprana de "listado" de acuerdo con otros criterios indica el momento histórico probable del surgimiento del canon coránico fijo.

42 Véase mi reseña de *SM, JSS* 26 (1981): 121-23.

43 Véase su reseña de van Ess, *Anfänge muslimischer Theologie,* en *BSOAS* 43 (1980): 361-63.

44 *MW* 67 (1977): 307; la cita de QS está un poco fuera de contexto, aunque véase la reseña de Wansbrough de van Ess, *Anfange* en *BSOAS* 43 (1980): 361.

45 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'ān* (Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980), p. xiv; véase mi reseña en *BSOAS* 44 (1981): 360-63. Rahman cita incorrectamente a QS; debería decir "... el tipo..."; tampoco hay ningún punto de explicación (!) en el texto de Wansbrough. No se puede pasar por alto la posibilidad de que pudiera haber una diferencia de opinión sobre el valor del análisis literario *per se,* pero las declaraciones de Rahman difícilmente son suficientes para impulsar tal posición; véase, sin embargo, la reseña de van Ess de *SM, BSOAS* 43 (1980): 137-39, donde precisamente se intenta ese argumento; no hace falta ir más allá, por ejemplo, de Frank Kermode, *The Genesis of Secrecy* (véase nt. 17 más arriba) para ver la continua vitalidad del análisis literario, sin embargo.

46 GHA Juynboll, en su reseña de *QS* en JSS 24 (1979): 293-96, expresa esta incapacidad perfectamente: "Lo que hace que las teorías de W sean tan difíciles de aceptar es la obvia disparidad en el estilo y contenido de las *suras de La Meca y Medina* " (*p* . 294). Similares a esto son los comentarios de

Rahman en el capítulo 12, y en *Temas mayores,* p. xvi, sobre la necesidad cronológica debido a la doctrina de *naskh* (que él concibe como "eliminación" de versículos solamente, no como abrogación legal). La posibilidad de que *naskh* se refiera a prácticas judías reemplazadas (Burton) o a una dispensación anterior abrogada (Wansbrough) ni siquiera es contemplada por Rahman; ambas soluciones alternativas obvian la "necesidad" cronológica.

COLABORADORES

THEODOR NÖLDEKE (1836-1930). El creciente interés por los estudios islámicos en Europa llevó a la Academie des Inscriptions et Belles-Lettres de París a proponer en 1857 como tema de una monografía premiada "una historia crítica del texto del Corán". El tema atrajo al joven erudito alemán Nöldeke, que ya había publicado el año anterior una disquisición en latín sobre el origen y la composición del Corán. Nöldeke ganó el premio, y una versión alemana ampliada de la obra premiada se publicó en Göttingen en 1860 con el título *Gescbichte des Qorâns.* Se convirtió en la base de *todos* los estudios coránicos posteriores. Todavía se hace referencia a ella y se considera una herramienta indispensable para futuras investigaciones sobre el Corán. Algunos de sus ensayos fueron recopilados y publicados con el título *Sketches from Eastern History* .

LEONE CAETANI (1869-1935). Caetani nació en una de las familias más ilustres de Italia. Su padre era el Príncipe de Teano y Duque de Sermoneta. Muchos miembros de la familia se distinguieron en la política y en el mundo académico. Leone fue en gran parte autodidacta en lenguas orientales. El primer volumen de su monumental obra, *Annali dell' Islam,* apareció en 1904 en Milán, y el décimo y último volumen salió a la luz en 1926. Caetani aportó una mentalidad sumamente crítica al estudio del Islam; de hecho, su crítica radical de las fuentes lo llevó a descartar la autenticidad de una gran parte de las tradiciones sobre la primera parte de la vida de Mahoma.

Caetani también sirvió como diputado en el Parlamento entre 1909 y 1913.

ALPHONSE MINGANA (1881-1937). Mingana fue un gran estudioso del árabe, especialmente del siríaco. Fue miembro de la Iglesia caldea en Irak, donde también fue profesor de lenguas y literatura semíticas en el seminario sirio-caldeo de Mosul. Recopiló manuscritos árabes y siríacos de valor incalculable que se convirtieron en la base de la famosa Colección Mingana, que ahora se encuentra en Birmingham, Reino Unido. Los últimos veinte años de su vida los

pasó en Inglaterra, donde enseñó lenguas semíticas. Sus ensayos fueron recopilados en *Woodbrooke Studies: Christian Documents in Syriac, Arabic, Garshuni* (1927).

ARTHUR JEFFERY (18??—1952). Arthur Jeffery, profesor de lenguas semíticas en la Universidad de Columbia y en el Seminario Teológico de la Unión, fue uno de los grandes estudiosos del islam.

Aparte de numerosos artículos en revistas académicas, Jeffery escribió dos obras que se consideran definitivas en su respectivo campo: *Materials for the History of the Text of the Qur'ān: The Old Codices (Materiales para la historia del texto del Corán: los códices antiguos) , en 1937* , y *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān (El vocabulario extranjero del Corán), en 1938.* Este último fue un recorrido de fuerza que revisó alrededor de 275 palabras del Corán que se consideraban extranjeras. Este estudio llevó a Jeffery a examinar textos en etíope, arameo, hebreo, siríaco, griego, latín y persa medio, entre otros idiomas. Su investigación lo llevó a buscar y encontrar manuscritos en Oriente Medio, incluido El Cairo. Otras obras incluyen *The Qur'ān as Scripture (El Corán como Escritura* , 1952).

DAVID S. MARGOLIOUTH (1858-1940). Margoliouth fue profesor de árabe en la Universidad de Oxford y miembro del Consejo de la Royal Asiatic Society. Fue autor de numerosos artículos y libros sobre el Islam, entre ellos *Muhammad and the Rise of Islam* (Londres, 1905) y *The Early Development of Mohammedanism* (Londres, 1914). Su investigación sobre la historia del Islam primitivo lo llevó a comparar la vida de Joseph Smith, el fundador del mormonismo, con la del Profeta del Islam, y lo obligó a concluir que los seres humanos con poderes inusuales caen fácilmente en la deshonestidad.

ABRAHAM GEIGER (1810-1874). Geiger escribió su estudio sobre los fundamentos judíos del Islam en latín y lo presentó a la Universidad de Bonn en 1832, en respuesta a un concurso organizado por la facultad de filosofía. Ganó y la Universidad de Marburgo aceptó más tarde su ensayo como tesis y le otorgó un doctorado. Geiger tenía sólo veintidós años cuando escribió esta

pequeña obra maestra. Más tarde se distinguió en el rabinato como uno de los fundadores del judaísmo reformista y como erudito y teólogo judaico de gran percepción y poder. Geiger nació en una familia ortodoxa muy estricta en Frankfurt y a los tres años ya recibía instrucción sobre la Biblia y estudiaba el Talmud a los seis. Comenzó su carrera como rabino en 1833, sirviendo en Wiesbaden, Breslau, Frankfurt y Berlín. Escribió numerosas obras, editó una revista y enseñó hasta su muerte en Berlín en 1874.

W. ST. CLAIR-TISDALL (1859-1928). El reverendo W. St. Clair-Tisdall fue secretario de la Sociedad Misionera de la Iglesia, un órgano de la Iglesia de Inglaterra para las misiones, en Isfahán, Persia. Lingüista brillante, dedicó mucho tiempo a investigar las fuentes del Islam en sus idiomas originales. Escribió, entre otras obras, *La religión de la Media Luna, El noble sendero óctuple* y *Las fuentes originales del Corán* (1905).

CC TORREY (1863-1956). Torrey fue profesor de lenguas semíticas en la Universidad de Yale. Trabajó con las Escuelas Americanas de Investigación Oriental en el Cercano Oriente, ayudando a excavar una necrópolis fenicia en Sidón. Era un experto en antigüedades palestinas en general y un formidable erudito bíblico con más de quince obras en su haber, como *Los cuatro evangelios* (1947), *La literatura apócrifa* (1945) y *El segundo Isaías* (1928).

A. RIPPIN (1950—). Andrew Rippin es profesor asociado de Estudios Religiosos en la Universidad de Calgary, Alberta, Canadá. Ha escrito numerosos artículos y coeditado con Jan Knappert una obra que se ha convertido en un libro de texto de referencia, *Textual Sources for the Study of Islam* (1986).

NOTAS

a

“Todos los países son como una mezcla comparados con Palestina, pero ésta es una mezcla comparada con Babilonia”.

b

Se refiere al número de sura y versículo del Corán.

c

“Es probable que Mahoma conociera el mismo material a través de intermediarios judíos, aunque hay que tener presente que el mismo material sagrado también circulaba entre los cristianos orientales y que la Hagadá tiene su fuente en su mayor parte en escritos apócrifos; aunque estos también eran de origen judío, estaban en posesión exclusiva de los cristianos desde el siglo II.”

d

“La sensibilidad judía no admite el hecho de que en el Corán Jesús ocupa un lugar muy superior al de todos los profetas del Antiguo Testamento”.

e

“Del escaso conocimiento que tenía de Jesús en concreto, se tiene la impresión de que él mismo construyó su visión (del cristianismo) a partir de los detalles que recogía aquí y allá”.

F

“Si hubiera sentido una mayor afinidad con el judaísmo, entonces una alianza con los judíos de Jathrib o Khaibar habría sido natural”.

g

“Si la influencia judía hubiera tenido un efecto decisivo sobre Mahoma, éste habría guardado silencio sobre Jesús o lo habría insultado. Los rabinos palestinos que vivían en ciudades plenamente cristianizadas lograron mantener un silencio absoluto sobre Jesús: el silencio del odio y de la falta de respeto insultante; y el Talmud habla de él, en los pocos lugares en que se menciona a Jesús, sólo con palabras insultantes.”

h

“Las mejores partes del Islam son sin duda de origen judío”.

i

“La principal fuente de las revelaciones... para Mahoma fueron los judíos... Mucho menor, sin embargo, es la influencia del cristianismo en el Corán.”